Il corpo della filosofia

Collana diretta da Rossella Fabbrichesi e Cristina Zaltieri

4

Il corpo della filosofia è la scrittura dei suoi testi, là dove il pensiero si fa visibile, si concede al nostro sguardo.
Porre l'accento su tale corpo non significa attraversare i testi mirando ad un altrove invisibile di cui essi sono i segni, ma illuminare l'intreccio scritturale che è la loro carne, il *textum*.
Significa anche tener conto che il pensiero si dispiega sempre in un'alterità (corpo, scrittura, carne, materia) che lo contamina e lo nutre. Lungi da rimuoverlo od obliarlo, la filosofia deve essere all'altezza di tale suo corpo potente e glorioso.

Nietzsche e la biologia

di Barbara Stiegler

Presentazione
di Rossella Fabbrichesi e Federico Leoni

Traduzione
a cura di Federico Leoni

Negretto Editore

Volumi pubblicati nella collana IL CORPO DELLA FILOSOFIA:

1. Camilla Pagani, *Genealogia del primitivo.*
   Il musée du quai Branly, Lévi-Strauss e la scrittura etnografica.
   Prefazione di Carlo Sini

2. Andrea Parravicini, *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*

3. Cristina Zaltieri, *L'invenzione del corpo. Dalle membra disperse all'organismo*

4. Barbara Stiegler, *Nietzsche e la biologia.*
   Presentazione di Rossella Fabbrichesi e Federico Leoni

In copertina: Horst Janssen, *Friedrich Nietzsche*, acquerello 1983
© Horst Janssen

Titolo originale: *Nietzsche et la biologie*
© Presses Universitaires de France, Paris 2001

© Negretto Editore, Mantova 2010
Telefono / fax 0376 661376
E-mail: negrettoeditore@live.it
Web: www.negrettoeditore.it
Tutti i diritti riservati

Isbn 978-88-95967-16-5

Indice

Presentazione
di Rossella Fabbrichesi e Federico Leoni 7

NIETZSCHE E LA BIOLOGIA

Introduzione 35

1 - Partire dal corpo e dalla fisiologia 45

*Dall'*Ego *alla cellula* 48
Dalla cellula all'Io penso 52
Nessuna assimilazione senza eccitazione 57
Dall'identità del medesimo (gleich) *all'ipseità del se stesso* (Selbst) 60

2 - La volontà di potenza sul filo conduttore dell'organismo 67

La vita come "potere interno di creare forme" 68
La vita come "lotta interna delle parti dell'organismo" 72
La vita come memoria 78
Memoria, autoregolazione e volontà di potenza 84
La volontà di potenza e la necessità della morte 90

3 - La grande politica del vivente 101

Selezione naturale, adattamento ed evoluzione 105

Prima selezione artificiale: per un'economia delle eccezioni 115

Seconda selezione artificiale: eugenetica o grande salute? 123

Conclusione 131

Bibliografia 133

Presentazione[1]

1. Nietzsche e la biologia: i temi in gioco

Corpo, vita, potenza

Corpo, vita, potenza sono principi intrascendibili nella filosofia di Nietzsche, sorta di roccia dura contro cui la vanga del filosofo si piega, e non scava più. "Alla fine decide il valore per la vita", leggiamo nella *Volontà di potenza*[2]. Alla *fine*. Che non è diverso dal dire: al *principio*, e come *principio* di tutto. Infatti, più o meno negli stessi anni, l'autore affermava con decisione che la volontà di potenza, intesa come espressione caratteristica della vita, "è il *fatto originario* di tutta la storia", ciò che concerne "l'essenza del vivente"[3]. Essenza del vivente che, infine, si identifica in un tratto interamente biologico, o "fisiologico", come preferiva dire l'autore: "corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro", urla Zarathustra[4].

C'è dunque una metafisica dei principi anche nella filosofia di Nietzsche, il più antimetafisico di tutti i pensatori? Nietzsche non mancava di esercitare il sospetto anche su se stesso e sulle proprie affermazioni più radicali: "c'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *costui* si sia fermato proprio *qui*, abbia rivolto lo sguardo indietro e intorno a sé. Non abbia *qui* scavato più profondamente e abbia messo in disparte la vanga […] – annota alla fine di *Al di là del bene e del male* (§ 289) – Ogni filosofia nasconde anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera". Di cosa sono maschere, allora, i tre concetti sopra ricordati, in cui la filosofia di Nietzsche si intreccia alla biologia? Si tratta di fatti?

[1] Si deve a R. Fabbrichesi la prima parte della presentazione ("Nietzsche e la biologia: i temi in gioco"); a F. Leoni la seconda parte ("Nietzsche e la biologia: le prospettive").

[2] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a c. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005 (d'ora in poi VP seguito dal numero di pseudoaforisma). In questo caso: § 493.

[3] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1968, § 259.

[4] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, p. 33.

Di interpretazioni? Di puri nomi, cioè nietzscheanamente, di metafore? E se non li consideriamo come metafore, quale è ogni supposta verità[5], non rischiamo di farli diventare degli idoli?

Fin dall'inizio Nietzsche ci pone dunque di fronte ad un difficile esercizio ermeneutico: c'è una prospettiva che sceglie il valore della vita come valore massimo tra tutti i parametri etici e gnoseologici, o è l'istinto vitale che orienta questa e altre interpretazioni? Qual è il punto di vista che decide e dice poi che è la vita a decidere? L'istinto alla conservazione e all'irraggiamento del nostro essere? La volontà di verità? O si tratta della stessa cosa? In definitiva, cos'è la vita?

Stiegler nel suo testo vede bene come questo sia l'interrogativo cruciale del percorso teoretico di Nietzsche, e come le risposte che egli via via individua non vadano trattate come pure metafore, utilizzate per spiegare qualcosa di più "alto" (la volontà di potenza, il dionisiaco, ecc.). Nietzsche si interessa al vivente perché cerca, nell'ambito delle varie teorie di cui disponeva la sua epoca, la chiave di interpretazione in grado di permettergli di capire meglio lo sforzo della vita di espandere se stessa, e la specificità della nozione di "umano". A ben vedere, nulla di diverso si proponeva, più o meno negli stessi anni, anche Charles Darwin.

Cos'è la vita?

Nei frammenti postumi, in parte compresi nella raccolta *Volontà di potenza* (§ 641), Nietzsche svolge un tentativo preciso di rispondere alla domanda: cos'è la vita? La sua formula è icastica: "chiamiamo vita una pluralità di forze legate da un comune processo di nutrizione". Ma anche la conoscenza è una forma di nutrizione, e lo spirito è una specie di stomaco. Dunque qualifichiamo la vita come un'espressione di potenza mirante a 1) ordinare questa pluralità di forze secondo forme e ritmi. "L'uomo è una creatura plasmatrice di forme e ritmi", è un produttore di ordine organizzato in figura. Di impressioni parlano solamente i superficiali, scrive Nietzsche: ogni

[5] Cfr. su questo tema *Su verità e menzogna in senso extra-morale* (ora in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano 1993).

vivente in realtà crea, inventa forme, trasforma e semplifica il caos, riducendolo a ritmo. "Allo stadio primitivo (pre-organico) pensare è imporre forme, come nei cristalli. Nel nostro pensiero l'essenziale è inserire ordinatamente nuovo materiale in schemi vecchi" (VP 499). 2) Ma se il processo organico presuppone continuamente l'interpretare come creazione di forme, questa interpretazione si oppone ad altre volontà di potenza formatrici, e la vita appare come opposizione e *polemos* con altre potenze. Infine, 3) la vita si chiarifica come un processo di *valutazione* (prospettica) delle forze in campo, in rapporto allo scopo dell'espellere o incorporare. Ogni frammento di vita tende a 'far corpo' con altri frammenti, guadagnandone in potenza, o a evacuare e scindersi da frammenti che ne limitano l'espansione. La vita risiede tutta in questo processo dinamico e tensivo tra parti in lotta.

Ogni organismo – anzi, ogni parte interna all'organismo, come voleva Roux – lotta per primeggiare, lavorando all'espansione della propria vita, cioè della propria potenza. La vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto ciò che è più debole, leggiamo in *Al di là del bene e del male* (§ 259); imposizione di forme proprie, incorporazione (creazione di "corpi più grandi", dirà in un frammento inedito), in definitiva, sfruttamento. Quest'ultimo non va inteso in un senso morale o immorale: " esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è, appunto, la volontà della vita" (ivi) .

Questo punto, che ritroviamo reiterato mille volte negli scritti nietzscheani, segna anche la sua critica maggiore a Darwin (un Darwin, come Stiegler fa notare, mutuato da scritti critici secondari e mai dalle fonti originarie). Ciò che vive vuole essenzialmente espandersi, scrive Nietzsche, sfogare la propria forza vitale; la conservazione di sé, l'adattamento all'ambiente, è solo una conseguenza di tutto ciò. La vita è sperpero, sovrabbondanza, dispendio assoluto: essa è dunque capace di immolarsi per esprimere più potenza, di superare se stessa come vita, cioè di estinguersi. "La 'lotta per l'esistenza': ciò indica uno stato occasionale. La regola è piuttosto la lotta per la potenza, per un 'più', e 'meglio' e 'più presto' e 'più spesso'"[6]. La potenza, potremmo dire, corre più della vita, sempre. Per questo, nella

[6] F. Nietzsche, *Frammenti postumi, 1884-1885*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975. D'ora in poi FP seguito dall'anno e dal numero di ordinamento.

sua corsa, conduce la vita al suo dissolvimento: così vuole la legge della vita, che è la legge del necessario oltrepassamento di sé. In questo senso si è detto che la vita, identificandosi con la potenza, implica anche sempre quella forma di non conservazione di sé, che è il cedimento al diverso e la morte. Quando la cellula non può più assimilare materiale dall'esterno, quando è sovraccarica, si scinde e produce qualcosa di diverso da quel che era. Ma questa forma di rovina, di impotenza, non è che un modo della potenza di continuare la sua corsa. "Colui che muore – scrive Stiegler – è anche colui che dona *la* vita (e non soltanto la sua)"[7].

Potenza e impotenza, vita e oltrepassamento della vita, insieme, tracciano dunque il quadro di una natura 'polemica' ed eraclitea in cui ogni elemento si determina a partire dall'istinto dell'avvicinarsi e respingere, dell'assimilare e evacuare, cioè della capacità di tras-formazione. Non solo la crescita, ma ogni mutamento, differenziazione, generazione (che è una forma di cessione delle forze, scrive l'autore), perfino la disgregazione e il trapasso, sono segni di multiformità, cioè di potenza. Dunque, anche nel vivente, e non solo nella sua interpretazione, lo stimolo all'unità, alla conservazione della forma racconta di una propensione al declino.

Il cosmo nietzscheano

Negli appunti della *Volontà di potenza* Nietzsche disegna un cosmo governato dall'espansione di forze finite in un tempo potenzialmente infinito, cioè un cosmo imbrigliato da un ciclo periodico che nella filosofia dell'autore ha nome 'eterno ritorno'. Non si dimentichi che questa teoria era ispirata in Nietzsche *anche* da principi scientifici, ad esempio, la legge di conservazione dell'energia (VP 1063). In sintesi: il mondo è da considerare come un insieme di forze (non di sostanze o di atomi: come in Boscovich e Leibniz, la materia è pura forza), di centri di azione ognuno dei quali crea la propria visione del mondo, cioè la propria biosfera, in costante opposizione con gli altri (per ragioni di potenza, questa opposizione può diventare poi collabora-

[7] Cfr. *infra*, p. 96.

zione, ma solo al fine di ampliare la propria sfera d'azione). Queste forze si rapportano ad altre che solo impropriamente possono dirsi esterne, essendo esse null'altro che estremi legati da una tensione dinamica e polemica. Ogni *Kraftcentrum* si struttura in un'aggregazione composta a partire da una polarità di dominio (Nietzsche parla di 'aristocrazia', nel corpo, nell'ambiente cellulare), che è mobile e plastica, e il cui centro costantemente si sposta, lasciando spazio ad un nuovo polo di organizzazione, costruito in modo diverso. "*Non* ci sono soggetti-atomo. La sfera di un soggetto *cresce* o *diminuisce* costantemente; il centro del sistema *si sposta* continuamente" (VP 488). Si tratta di un mondo fatto di gerarchie, sempre però cangianti, di rapporti di puro dominio e di obbedienza (dunque non più rapporti tra soggetti e oggetti, tra un interno e un esterno, ma, come dice Deleuze[8], tra forze superiori e inferiori, tra forze attive e reattive). L'organismo va inteso come lotta tra le parti, scriveva Roux. Nietzsche aggiunge: l'organismo va visto come ordine e organizzazione sempre instabile, discendente da queste lotte, come consolidamento di precise gerarchie in cui ciò che troviamo espressa è solo la momentanea prevalenza di un gruppo di combattenti.

I processi biologici e cosmologici si strutturano poi secondo la carica di due forze precise: una forza in eccesso, straripante e dissipativa e una forza organizzatrice che, pur avendo la stessa energia, lavora a selezionare, contenere, ordinare. Si può notare come Nietzsche sia al riguardo scolaro di Goethe che parlava della natura come dominata da una *vis centrifuga*, che tende al disordine e allo sperpero, e una *vis centripeta*, ordinata e formante (che nel sistema estetico nietzscheano diverranno dionisiaco e apollineo). Ma ogni espansione produttiva, spinta al suo massimo, è destinata a perdere forza; ogni creazione alla fine si disfa. Anzi, in un aforisma significativo, Nietzsche scrive che la forza aggregativa a volte si volge contro se stessa, e quando non ha più nulla da organizzare "impiega la propria forza a *disorganizzare*" (VP 712). Ma è anche vero il contrario: il disordine caotico tende alla lunga a organizzarsi intorno a dei centri d'aggregazione, pur instabili. Si tratta dunque, a ben vedere, non di due forze distinte, ma di un'unica forza, che determina la polarità fondatrice, la dualità antitetica che spiega gran

[8] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962 (trad. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002).

parte dei fenomeni naturali nel loro ciclo *periodico* di produzione[9]. Ordine non si contrappone allora a disordine, ma ambedue sono differenti manifestazioni del procedere della vita e della sua complessità che prevede l'arbitrario e il necessitato, la libertà e la misura, lo stabile e l'instabile, in un ritmo costante di sistole e diastole che Goethe denominava "legge del bilancio", capace di dominare l'"accalcarsi eccessivo" delle pretese organiche[10].

Si distrugge così la visione essenzialista e si propone una considerazione polare e antagonista della realtà: la natura è vista come assolutamente acentrica e, insieme, centrata, puntuata in *Machtkonstellationen* di complessità crescente, che si addensano e si sciolgono a seconda delle attività svolte. Tutto ciò procede secondo la più assoluta casualità. *Chaos sive natura*: ma, si noti bene, un caos, come dice l'autore, che non è quello che precedette la creazione del mondo, ma quello che la seguì (VP 883). Un caos dove non si contrappone più uomo a natura, perché lo stesso uomo è un coacervo 'naturale' come quello appena descritto: un campo di combattimento, un *polemos* privo di senso e orientamento, ma carico di organizzazione.

Il vivente come pluralità

Se procediamo a ritroso verso gli studi giovanili di Nietzsche, troviamo un accenno importante che verrà poi sviluppato dall'autore in modo ricco e fecondo[11]. La traccia viene da un'opera goethiana, dedicata alla morfologia: ogni vivente non è un singolo, ma una pluralità – scrive Goethe, lavorando su spunti leibniziani – e anche quando ci appare come in-dividuo resta una riunione di esseri viventi autonomi[12]. Nietzsche sembra ispirarsi fin dal 1868

[9] "Noi non dobbiamo volere *un solo stato*, bensì dobbiamo *voler diventare* esseri *periodici*, diventare cioè *uguali* all'esistenza" (FP, 1881-2, vol. V, t. 2).

[10] Cfr. al riguardo la lirica *Athroismos*, in W. F. Goethe, *Scritti scientifici*, a cura di E. Ferrario, Il Capitello del Sole, Venezia 1998, vol. II, p. 146.

[11] Cfr. F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869*, a c. di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993, pp. 132-162.

[12] Cfr. J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983, p. 43.

a questo pensiero: non è solo il cosmo ad essere costellato da vari centri di potenza, *Machtquanta*, ma all'interno di ogni singolo vivente noi constatiamo la più grande difformità e pluralità, e ciò che chiamiamo organismo viene concepito come totalità unitaria solo per la debolezza interpretativa del nostro intelletto. Era questa, d'altronde, come sottolinea Stiegler, la lezione dei biologi cellulari come Virchow, che invitavano a passare dall''Io' dei filosofi al 'Noi' dei biologi, un Noi raffigurato dal formicolio delle cellule del cuore, del cervello, un Noi che impediva di credere al mito della centralizzazione fisiologica, o della coscienza come auriga dell'essere umano. Entriamo nella "fase della modestia della coscienza" (VP 676).

L'organismo sembra in realtà avere piuttosto carattere comunitario e sociale (VP 490): una comunità non armonica e normalizzata, ma dove ogni parte tende a prevalere sull'altra e le organizzazioni gerarchiche variano a seconda degli esiti più o meno felici della lotta. È solo il nostro sguardo umano, troppo umano a concepire la composizione casuale e sempre variabile delle forze come ordinata unitariamente e orientata verso un fine. La 'forma' dell'organismo, vista come l'addizione delle sue parti, è null'altro che un prodotto estetico: "in ogni punto dimora un'infinità"[13].

Ogni vivente va dunque pensato come l'insieme di molti intelletti, molte reggenze, molti *aristoi;* l'identità organica diviene a questo punto un'identità instabile e dai confini vaghi, mutanti: nell'incontro-scontro con l'altro essa costantemente si *altera*, si trasforma. Alcuni gruppi (di cellule, di tessuti, di viventi) possono separarsi senza che l'insieme ne risenta, altri possono accogliere gruppi nuovi che trasformano gli elementi di base. Ogni incontro modifica il 'sé' di partenza, sé che non può che venire considerato, in questa visione, che come un essere bastardo, meticcio, una chimera. Potremmo allora parlare di un essere che, in quanto vivente, si stabilizza solamente in una situazione critica estesa[14], vale a dire in un'instabilità che perdura all'interno di margini di stabilità. Ricordiamo che nel prologo di *Zarathustra* Nietzsche scrive che la grandezza dell'uomo è di essere un ponte, una transizione, e non un fine.

[13] F. Nietzsche, *Appunti*, cit., p. 153.

[14] In una prospettiva scientifica, così pensano anche F. Bailly et G. Longo, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Hermann, Paris 2006 (cap. 6).

Se aderiamo a questa concezione, quale vivente è propriamente in-dividuale, cioè non diviso e alterato al proprio interno? Dove finisce l'organico e inizia l'inorganico (artificiale o naturale che sia)? Dove sono i confini del corpo?

Ma le stesse domande potrebbero riguardare gli elementi di base sui quali si costruisce la vita, là dove *elementare* è in realtà sempre il *complesso*[15]. La semplicità sembra infatti una costruzione (un'immaginazione, VP 536); l'unità qualcosa sempre là da venire. "Ogni unità è unità *solo* in quanto è *organizzazione e armonia*, non diversamente dal modo in cui una comunità umana è un'unità: quindi *l'opposto dell'anarchia* degli atomi, e quindi una *struttura di potere* che *significa unità*, ma non *è* unità. E se ogni unità fosse unità solo come organizzazione?" (VP 561). Individuare un fondamento unitario e semplice nella spiegazione della vita non sembra auspicabile: in definitiva, esso appare come un'illusione della ragione (apollinea, forse, cioè necessaria e sublime, ma pur sempre un'illusione), una debolezza, una superficialità della capacità di comprensione.

Scienza e prospettivismo

Ma se l'interpretazione, per essere espressione di potenza, non può essere unica e neppure, a ben guardare, unitaria, come va intesa? Come si configura il prospettivismo nietzscheano?

Partiamo da un breve apologo, che Gilles Deleuze ricorda nel suo *Abecedario*. Gli entomologi ci raccontano che la zecca reagisce unicamente a tre stimoli, nell'immenso mondo che ha davanti. Ogni zecca sta su un ramo, a volte per anni, attirata da un luogo particolarmente luminoso (la luce, primo eccitante); sta lì assolutamente immobile e amorfa, finché un animale con un certo tipo di odore le passa sotto. Ed ecco il secondo segno che viene avvertito del 'mondo': un segno probabilmente olfattivo. Un 'mondo' in figura di lezzo animale. Una volta caduta sul dorso della bestia in questione, essa cerca di insinuarsi nel luogo meno coperto di peli e di penetrarvi: ed ecco il ter-

[15] Cfr. su questo punto l'opera precedente.

zo stimolo che accoglie del mondo, quello tattile. Tutto qui: di un mondo brulicante di colori, odori, forme, suoni, gusti, urla, eventi e movimenti, la zecca estrae unicamente queste tre cose: luce, un certo odore, un certo calore. Le seleziona, le eleva ad assoluti, e di quello che per noi è 'il mondo' non sembra vedere null'altro. Ma si tratta di una sottrazione o di una perfezione dell'essere (biologico)? Il mondo della zecca è poi il nostro stesso mondo?

Il grande naturalista tedesco Jacob von Uexküll coglieva questo punto con estremo acume: "Medesimo è il sole che illumina l'uomo e uno sciame di moscerini, ma diverso è il sole per l'uomo e il moscerino"[16]. Ecco, molto semplicemente, il richiamo ai principi di un'ermeneutica fondata non sul più banale relativismo o soggettivismo interpretativo, ma sulle funzioni biologiche fondanti l'impulso conoscitivo. Come è stato dimostrato ormai da molti autori[17], il prospettivismo nietzscheano affonda le proprie radici in un genere di pensieri simili. Leggiamo nella *Volontà di potenza* frasi come questa: "Nella misura in cui la parola 'conoscenza' ha in genere un senso, il mondo è conoscibile; ma lo si può *interpretare* in altro modo: esso non ha un senso dietro di sé, ma innumerevoli sensi. Prospettivismo. Sono i nostri bisogni che *interpretano il mondo*; i nostri istinti, il loro pro e contro. Ogni istinto è una sorta di avidità di potenza, ognuno ha la sua prospettiva che vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri" (VP 481). Altrove, Nietzsche chiarisce che si può parlare di conoscenza, come di verità, solo in riferimento ai motivi rigorosamente "biologici e antropocentrici", grazie ai quali "ogni centro di forza – e non soltanto l'uomo – costruisce partendo da sé tutto il resto del mondo, ossia lo misura sulla propria forza, lo tasta, lo foggia", cioè pone delle prospettive (VP 636). Dire vita e dire prospettiva è dunque lo stesso; così come è analogo parlare di prospettiva e di espressione di potenza. Si costruisce tanta 'realtà' quanta è la nostra capacità di dominare; la misura della volontà di sapere è proporzionale alla crescita della volontà di potenza della

[16] J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Berlin 1938, p. 223.

[17] Cfr. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Il Mulino, Bologna 1992; F. Moiso, *La volontà di potenza di F. Nietzsche. Una riconsiderazione*, in 'Aut Aut', 253, 1993 , pp. 119-136; B. Babich, *Nietzsche's philosophy of science*, State University of New York, New York 1994 (trad it. *Nietzsche e la scienza*, Cortina, Milano 1996); W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Paris 1998; F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, Cuem, Milano 1999; M. Ferraris, *Ontologia*, in *Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1999.

specie cui appartengo: rispetto alla zecca, l'uomo è incredibilmente più potente, e dunque più sapiente: dunque, per lui il mondo è un mondo più ricco, più multiforme, più formicolante di vita e possibilità. Non per questo 'più vero', più rispondente alla realtà delle cose: il mondo della zecca è perfettamente con-formato alle necessità della zecca, evidentemente, ed in un mondo più complesso e denso di stimoli essa soccomberebbe.

A rigore, si tratta dunque non dello stesso mondo visto da punti di vista diversi, ma di un diverso mondo. E, naturalmente, anche il fatto di parlare di un 'mondo', come oggetto di conoscenza posto di contro a un soggetto interpretante (un mondo in sé, unico, rotondo, universale) fa parte di un sapere agganciato alle potenzialità di sviluppo di una determinata specie, la nostra. Ben inteso, inoltre, che, se accettiamo di inabissarci in questo vortice, anche parlare di 'sviluppo', di 'specie', di 'uomo' rientra nel prisma di una certa particolare prospettiva resa possibile da un'interpretazione, contingente e storica, e mai valida in sé.

Sulla base di queste considerazioni, potremmo sostenere che la famosa frase nietzscheana, "Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni", tacciata da più parti di relativismo, estremismo teorico e provocatorio antiscientismo, in realtà è assolutamente congruente con uno sguardo scientifico avvertito, soprattutto riguardo al vivente. Accostando i fenomeni della vita, la multiformità delle prospettive implicate, la variabilità, la trasformazione incessante, la bipolarità costitutiva di ogni fenomeno, sfidano le categorie scientifiche di stampo galileo-newtoniano e orientano verso un nuovo metodo, che dovrà essere metamorfico e variabile, ondeggiante e antinomico (*polytropos*, dicevano i Greci di Odisseo, 'dalle molte astuzie') come l'oggetto che deve studiare.

La vita non è un argomento

In quanto uomini che aspirano a costruire *epistemai*, conoscenze stabili e certe, ci poniamo da tempo di fronte a questo strano oggetto, la vita, e ci chiediamo come Schroedinger: "Cos'è la vita?"[18]. Ma "La vita

[18] E. Schroedinger, *Che cos'è la vita?*, Adelphi, Milano 1995.

non è un argomento", scrive Nietzsche nella *Gaia scienza*[19], tanto meno un argomento che possa condurre a stabilire una verità qualsivoglia. Per far fronte all'ignoto, egli continua, l'uomo inventa concetti, crea forme di rappresentazione che poi intende come realtà in sé e proietta nel mondo 'là fuori'. Forza, materia, legge, organismo, atomo, causa-effetto, finalità non sono che metafore che piano piano si logorano (come si è logorata la parola 'flogisto', o 'etere'), monete la cui immagine si consuma[20]. L'intero apparato della conoscenza è nato per semplificare, astrarre; non per conoscere, in verità, ma per dominare, per sopravvivere meglio. "Senza questi articoli di fede nessuno di noi sopporterebbe la vita!" (ivi). Dunque, la vita non va 'dimostrata' con tre o quattro concetti-base; non c'è il 'segreto della vita', o 'il codice della vita'. Tra le mosse della vita per propagarsi ci potrebbe addirittura essere la menzogna: l'astuzia del mascheramento (come in certi animali) o della metamorfosi (come nelle piante), l'efficacia della simulazione che constatiamo a tutti gli stadi dell'organico. "La forza che *vuole* l'errore in ogni vita; l'errore come premessa perfino del pensiero" (VP 544). E si può far scienza dell'errore? Perché nel divenire, nella metamorfosi incessante che è la vita, la conoscenza è possibile solo come errore, illusione, apparenza, come ciò che non può 'star fermo' (*epi-stamai*). Ecco di nuovo il prospettivismo: ogni interpretazione, cioè ogni espressione biologica, è destinata a evolvere, il che significa a estinguersi come tale e dar vita ad altro. Di stabile, universale, rigido e reiterabile, in biologia non si dà nulla. Dunque, la vita non è un *argomento*, ma un *esperimento*[21]. Ma come far scienza fondandosi su quel particolare esperimento che è la vita, che fiorisce ogni volta in modo diverso?

[19] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di G.Colli e F.Masini, Adelphi, Milano 1965, § 121. D'ora in poi GS seguita dal numero di aforisma.

[20] Su questi temi cfr. *Verità e menzogna in senso extramorale*, cit.

[21] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 324. Tutta la vita di Nietzsche è stata un esperimento, soprattutto nell'ultima fase. La sua concezione della vita come esperimento ("imprevedibile", spesso votato al fallimento) discende dunque dalla sua esperienza diretta di vita.

Un prospettivismo agonistico

Come abbiamo segnalato, il prospettivismo nietzscheano risulta fondato sulle 'ragioni' del corpo e degli istinti vitali, e proprio per questo, come ci spiega il filosofo in *Ecce homo*, dovrà declinarsi in modo agonistico. Scrive Nietzsche, commentando la propria vita derelitta e votata all'abisso della malattia e della follia: io "mi sono fatto la mano a spostare le prospettive"[22], con ottica da malato ho imparato a guardare a valori più sani, e dal piedistallo della vita ricca e sovrabbondante mi sono esercitato a gettare lo sguardo sui sintomi della decadenza. Ho imparato a rovesciare le prospettive, a farle parlare insieme; il vero criterio della forza è riuscire a "vivere sotto il dominio dei valori contrari, e volerli sempre di nuovo"[23]. "Bisogna avere in se stessi l'antagonismo: il sentimento delicato *e* la potenza contraria di non sanguinare"[24]. Non solo essere consapevoli di stare sempre guardando da un particolare angolo, ma esercitarsi a guardare da angoli diversi, spesso diametralmente opposti, perché questo la vita ci impone di fare, costantemente. Guardiamo il mondo come sani e come malati, come esseri razionali e istintuali, come giovani e come vecchi, come figli e come padri, ecc.; lo cogliamo con sentimenti di gioia e di ribrezzo, di noia e di entusiasmo, e spesso nello stesso identico momento. D'altronde, già i Greci lo insegnavano: "La gran parte delle cose umane è doppia" scriveva il medico Alcmeone. E se questa è la vita, questo deve essere lo sguardo sul vivente. Nietzsche ha avuto la grandezza di cogliere nell'essenza stessa della propria esistenza tale duplicità originaria: "Come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio"[25]. Ma in ogni vivente sembra iscritta questa bifrontalità di nascita e morte, di fioritura e tramonto ("*décadent* e inizio […] io conosco l'una e l'altra cosa, sono l'una e l'altra cosa"[26]).

Come cogliere, dunque, la specificità della vita sotto questo rispetto? Pensiamo, con Nietzsche, che la ricerca dell'unità, della spiegazione

[22] F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 1969, p. 19.
[23] FP 1887-88, 91[1].
[24] FP 1884, 27 [12].
[25] F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 17.
[26] *Ibidem*.

univoca, monista, sia un segno di inerzia, di gracilità intellettuale; la pluralità delle interpretazioni, al contrario, un sintomo di forza (VP 600)[27]. Per meglio dire: la pluralità *agonistica* delle interpretazioni, perché ogni interpretazione è espressione di una volontà di dominio, di sopraffazione sulle altre e vuole conseguire la propria verità. Ma il bisogno di verità (assoluta) appare come una forma di crudeltà verso se stessi, in quanto esseri viventi: ci si attiene ad un'unica prospettiva, quando in realtà le prospettive, cioè le possibilità di espansione vitale, sono molteplici e proliferano in ogni direzione. Volontà di verità è dunque un'occulta volontà di morte, perché un'unica prospettiva non serve la vita, ma la paralizza. In quel campo di battaglia che è ogni singolo germoglio di esistenza, gli opposti non si eliminano conducendo alla sanzione di un unico vincitore, ma si complementano, si potenziano in una gara continua, dove si combatte per preservare la possibilità dell'altro di intrecciare con noi le armi e perseverare nella lotta.

Proponiamo allora di aderire anche in biologia al prospettivismo nietzscheano, sviluppandone il carattere, per dir così, diplopico, antagonista, polemico. Si è spesso detto che Nietzsche è un autore contraddittorio, che afferma in un testo ciò che subito dopo nega. Ebbene, sì, è proprio così[28]. Ma il 'cadere' in contraddizione è un attributo del suo metodo, non un inciampo. Ad ogni passo la vita cade in contraddizione, perché evolve, cambia, si muta in altro. Ad ogni passo il vivente rivela un carattere metamorfico e doppio. Dunque, dobbiamo "accettare il carattere antitetico dell'esistenza" (VP 881), essere consapevoli che ad ogni accrescimento vitale deve corrispondere il suo rovescio, il decadimento, che è dunque necessario assumere anche "l'altro lato delle cose", l'ombra che accompagna ogni viandante (ivi). Dobbiamo lasciar combattere le diverse prospettive, non conciliarle in unità. L'agone ha una dimensione generativa, nella *vita* e nell'*interpretazione* della vita: come metterà bene in rilievo Darwin, infatti, è l'estinzione che permette l'evoluzione delle specie.

[27] "Compito: *vedere* le cose *come sono*! *Mezzo*: riuscire a vederle con cento occhi, di *molte* persone!" (FP 1881, 11 [65]).

[28] "Io mi contraddico, sono ampio, contengo moltitudini", avrebbe potuto dire Nietzsche con Walt Whitman. In *Ecce homo* (cit., p. 21) leggiamo: "Io sono il mio doppio".

La grande politica del vivente

D'altronde, anche sotto tale aspetto, come mette bene in rilievo Stiegler, Nietzsche sembra debitore degli studi biologici del proprio tempo. Secondo l'ipotesi di Roux[29], l'assimilazione è una mera risposta all'eccitazione: dunque, più un essere vivente è aperto alle ferite, alle lacerazioni, alle irruzioni dell'esterno, più la sua potenza può esplicarsi e crescere. Anzi, sulla scorta della definizione che offre Roux del soggetto cellulare come soggetto eccitabile, si potrebbe definire come 'vivente' ciò che è dotato della qualità del patire, un "*soggetto 'affetto' e un soggetto che soffre di quelle affezioni*"[30]. L'irritabilità, diciamo così, di un organismo o di una sua parte, è il criterio che consente di giudicare se esso sia vivo o meno. In definitiva, l'interpretazione non solo si radica in un impulso biologico, ma tale impulso è sempre sottomesso a un giudizio morale, declinandosi nelle forme del subire o del dominare: "*Comprendere* è originariamente soffrire un'impressione e riconoscere una potenza estranea"[31] Anche la soggezione, perciò, "implica una repulsione: qui la potenza non è affatto eliminata. Così pure il comandare implica un ammettere che la potenza assoluta dell'avversario non è vinta, non è incorporata, dissolta. 'Obbedire' e 'comandare' sono forme del gioco del combattere" (VP 642).

La comprensione si produce anzitutto in virtù di un patimento, e la potenza si espande sulla base del contrasto con gli ostacoli che le si frappongono. Come scriveva Goethe, non c'è potenza senza limite, senza una resistenza che le si erga contro, cioè senza l'accoglimento dell'impotenza e della pena. E si badi che per Nietzsche l'uomo gode della potenza più che del piacere. Si è felici quando ci si sente potenti e vittoriosi su qualcosa che ci opprime, in un irraggiamento espansivo in cui potenza

[29] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1884. Cfr. su questi temi, W. Müller-Lauter, *op.cit.*. Roux insisteva sul concetto di autoformazione, *Selbstgestaltung*, che viene ripreso e apprezzato da Nietzsche, e che è tuttora alle base di molte teorie contemporanee.

[30] Così si esprime B. Stiegler, *infra*, p. 59. Ma si ricordi che Nietzsche scrive in VP 635 che la volontà di potenza non è un essere, non è un divenire, ma è puro *pathos*.

[31] FP 1883 7 (173).

chiama potenza, anche a costo di grandi sforzi. Il dolore, scrive l'autore, non è un'obiezione alla vita, ma un'occasione di battaglia, di riscossa: la grande malattia è l'occasione per la grande salute[32].

Le perdite e le lesioni sono dunque costitutive della forza. Acutamente, Stiegler individua in questo punto lo snodo fondamentale per iniziare a prefigurare quella che Nietzsche definiva "grande politica", che va pensata, a suo modo di vedere, proprio sulla soglia dell'approdo alla nozione, tipicamente nietzscheana, di "grande salute". Le minutissime ferite che la vita ci infligge avviano la riparazione della carne e un accumulo di energie canalizzate nell'impresa. Di fronte all'insulto della vecchiaia, della malattia, delle piccole sconfitte quotidiane, Nietzsche ci esorta a rimanere con le "mani aperte"[33]: l'invasione dell'alterità può essere un tonico e l'eccitazione una forza formatrice. Le lacerazioni che ci dilaniano non sono altro che tracce del passaggio su di noi dell'esistenza: dobbiamo accoglierle, piuttosto che aderire ad un pensiero stoico, che intende scolpire un'anima non eccitabile e ritratta, un'anima "da indigenti". L'oltre-uomo non lavora a immaginare un *oltre*: vuole lo stesso, ancora e sempre.

Con ciò, conclude Stiegler, Nietzsche ci consegna una nuova idea di soggettività, del tutto lontana dal modello attivo, operativo e trascendentale, ma anche dal modello materialista e sensista, puramente passivo, un soggetto "che agisce solo nella misura in cui patisce, che non si ricostruisce e non si inventa che in virtù delle sue stesse ferite"[34].

Una grande politica del vivente, continua Stiegler, deve restare china sulla sofferenza e sul dolore, sulla lesione non ancora cicatrizzata. "Che fare delle nostre ferite? Lasciare che si infettino, renderle ancora più profonde? Oppure richiuderle e curarle, o addirittura sopprimerle?"[35]. La vita ci offende e lacera le nostre membra. Come dobbiamo reagire? Facendo finta di non vedere le lacerazioni? O preoccupandocene con

[32] Cfr. su questi temi la Prefazione alla seconda edizione della *Gaia Scienza.*

[33] *Ecce homo*, cit., "Perché sono così accorto", § 8. Cfr. per un suo commento il primo capitolo del presente volume.

[34] Cfr. *infra*, p. 90.

[35] Cfr. *infra*, p. 105.

energiche misure terapeutiche, in grado di occultare il semplice fatto che, ad un certo punto, si deve soccombere alla morte, cioè si deve lasciar andare la vita, farla scorrere come un fiume, perché vivere vuol dire consumare? Il che significa: la massima potenza consiste nell'accettare l'impotenza del proprio esistere, il fatto che esistiamo e esistiamo in questo modo, non in un altro, non in un oltre.

Stiegler comprende che la filosofia, come la politica, ha in questo tema squisitamente biologico l'occasione per sfidare la propria decadenza. Di questo materiale è piagata la sua ferita; se vogliamo sanarla, dobbiamo accettare che la guarigione non sia fatta solo di una rinnovata serenità, ma del dolore straziante per un'incipiente metamorfosi. La grande salute sarà "l'ideale di un umano-sovrumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso *disumano*"[36]. *Incipit tragoedia.*

2. Nietzsche e la biologia: prospettive

La vita come posta in gioco

Il libro di Barbara Stiegler pone quindi un problema che è, insieme, molto particolare e molto generale nel quadro degli studi su Nietzsche – e come vedremo, non solo in quel quadro. Quello della vita, dello statuto del vivente, è infatti un motivo che può essere rintracciato in senso molto preciso e tecnico nel confronto che Nietzsche svolge coi biologi del suo tempo: Haeckel, Rolph, Roux, Virchow, e così via. Ma è anche un tema meno tecnico e meno legato al confronto con uno specialismo ben preciso, come quello biologico che qui è al centro dell'attenzione, nella misura in cui attraversa tutta la riflessione nietzscheana, dagli interessi giovanili per la filosofia presocratica all'elaborazione dei concetti chiave della maturità, come quello di "dionisiaco" e di "tragedia", di "volontà" e di "arte", ciascuno dei

[36] GS 382. "La grande salute". Cfr. anche la prefazione alla seconda edizione della *Gaia Scienza*.

quali indica già, in effetti, una certa qualità della vita e un certo modo tipicamente nietzscheano di porre il problema complessivo della vita[37].

È indubbio, per inciso, che proprio questo ininterrotto sconfinamento, in Nietzsche, del concetto di vita da uno specialismo all'altro, e da quelle che sembrano le sue svariate accezioni "regionali" a una regione più generale o a uno statuto non più regionale (né biologico, né psicologico, né estetico, ecc.), è, insieme, una causa e un effetto tutt'altro che accidentale del percorso nietzscheano, nonché della lettura che ne offre il presente volume. La vita, in questo senso, è ciò che si dà sempre e necessariamente sotto le sembianze di una vita "declinata" (vita biologica, vita psicologica, vita dionisiaca, vita apollinea), intanto che si sottrae a quelle declinazioni come una sorta di geometrale indeclinabile, di screziatura che si dà a vedere sempre e soltanto in esse ma come ciò che in esse manca, come ciò che ne sospende l'evidenza o l'autosufficienza.

Anche da un altro punto di vista, poi, il libro di Stiegler compie un'operazione che è allo stesso tempo di portata molto particolare e molto generale. Porre la questione del vivente in Nietzsche significa, infatti, fare i conti non solo col problema della vita nel Nietzsche lettore dei biologi piuttosto che nel Nietzsche pensatore del dionisiaco: ma anche e più in profondità con il posto di Nietzsche all'interno della storia della filosofia e del "destino", come lo chiamava Heidegger, che in essa sarebbe inscritto: destino della filosofia stessa e dell'umanità che alla filosofia ha confidato l'essenziale delle proprie decisioni, ad esempio circa il significato della "vita", della materia "vivente", del "vivere comune", e così via.

La questione del vivente diventa così una sorta di cartina al tornasole per chi voglia capire come leggere Nietzsche oggi, e insieme come la lettura di Nietzsche consenta di decifrare il cammino e l'esito attuale

[37] Gli studi della stessa Stiegler hanno via via allargato il campo e illustrato questa rete di relazioni: cfr. *Le corps vivant selon Nietzsche, ou la mémoire en alerte*, dans *L'alerte du corps*, Publications de l'Unesco, Paris 2005, p. 36, disponibile alla pagina internet htttp://unesdoc.unesco.org/images/0014/001423/142318fo.pdf. Sul tema pedagogico, sempre in relazione a Nietzcshe: *Nietzsche et la critique de la Bildung*, "Noesis", 10, 2006, disponibile alla pagina internet http://noesis.revues.org/index582.html. Sul concetto di corpo in Nietzsche si veda anche, successivo a quello che qui traduciamo, sua ideale continuazione, *Nietzsche et la critique de la chair. Dyonisos, Ariane, le Christ*, PUF, Paris 2005.

di quell'umanità che è giunta infine a disporre dei mezzi attraverso cui modificare non più e non soltanto la "materia" (posto che qualcosa del genere esista, e non sia il semplice riflesso di ciò che materia non è, semplice illusione di un sapere che è quello della metafisica e delle scienze europee), ma anche la materia "vivente" e per questa via quella materia vivente che è la materia stessa dell'umano (vivente "e pensante", "e dotata di *logos*", avrebbe aggiunto Aristotele istituendo una differenza antropologica che oggi va sempre più richiudendosi e cancellandosi, a misura che si chiude e si cancella, nei suoi successi ancor più che nei suoi fallimenti, la strategia aristotelica e il "destino" che Heidegger, come già Nietzsche, vi vedevano annunciarsi).

Fisiologia cartesiana e fisiologia nietzscheana

Dunque potremmo dire in una formula che questo libro su Nietzsche è (anche, sottotraccia) un libro su Heidegger, sull'ipotesi heideggeriana di una "storia della metafisica" come storia dell'occidente e del suo cammino tecnologico; e che l'ampio quanto sintetico tragitto di questa ricognizione su "Nietzsche e la biologia" costituisce una complessa interrogazione intorno all'interpretazione che di Nietzsche diede Heidegger a partire dagli anni trenta del secolo scorso: per un verso togliendo Nietzsche dal luogo in cui l'avevano costretto i suoi lettori nazisti (Nietzsche come pensatore biologistico o biologizzante); per altro verso iscrivendo appunto Nietzsche all'interno di quella "storia dell'essere" di cui si è detto (cioè all'interno o all'estremità della linea Aristotele-Cartesio-Hegel, intesa come tracciato destinale della metafisica europea).

Secondo la sentenza heideggeriana, che più volte ritorna in queste pagine, Nietzsche, ponendo al centro delle indagini dell'ultimo periodo il problema del corpo e del vivente, avrebbe compiuto un passo generoso e insieme insufficiente. Avrebbe tentato di abbandonare il cerchio incantato del soggettivismo moderno e insieme vi sarebbe ricaduto pesantemente: non avrebbe mutato "nulla", insomma, nella posizione cartesiana del problema[38]. Di qui

[38] M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 688.

appunto il cammino di Stiegler, che in sostanza mira a mostrare il contrario: "tutto" cambia, rispetto al paradigma di Cartesio, una volta che al centro della scena sia stato posto, come Nietzsche ha posto, non l'io ma il corpo inteso alla maniera degli embriologi e dei fisiologi; non la percezione ma la memoria, in quanto facoltà non semplicemente riproduttiva ma essenzialmente creativa; non il soggetto della rappresentazione ma il soggetto della vita, o, meglio, la vita in quanto soggetto, il vivente in quanto processo di "autoformazione" (oggi si direbbe di "autopoiesi").

Facciamo un passo indietro. Cartesio segna, secondo la lettura di Heidegger[39], il momento in cui viene alla luce il soggetto moderno, il soggetto per il quale tutto è oggetto, tutto è rappresentazione, tutto è risolto nel contenuto di un sapere di sorvolo. Nietzsche aggiunge un corpo al *cogito* cartesiano, e con ciò pensa di aver fatto la rivoluzione, insinua Heidegger. Ma come funziona questo corpo? Funziona come un corpo fisiologico, appunto. Ma le leggi della fisiologia sono leggi dell'assimilazione, dunque della riduzione al simile, al medesimo. In altre parole, questo corpo funziona ancora e sempre secondo le leggi della rappresentazione. La fisiologia è una scienza meccanicistica, una scienza cartesiana appunto. Il cerchio si chiude, o sembra chiudersi, e non c'è da stupirsi che le cose vadano a finire in questo modo, se la fisiologia è sempre una fisiologia costruita dal punto di vista non del corpo ma della mente che esamina il corpo, del corpo come corpo "saputo" dal sapere della teoria.

Il corpo fisiologico, insomma, il corpo cartesiano, riceve ciò di cui ha bisogno, rifiuta ciò che gli nuoce. Nulla di davvero "nuovo" lo può investire, nulla di imprevisto gli può accadere, nulla di inedito esso può produrre. Il corpo è una seconda coscienza, e all'io di Cartesio Nietzsche aggiunge non "il corpo", ma un corpo fatto a immagine della *res cogitans*, un corpo digestivo (proprio come, secondo il giovane Sartre, era "digestiva" la coscienza del coscienzialismo moderno e della sua filosofia essenzialmente "alimentare"[40]). Il corpo sarebbe un soggetto che ha di fronte un mondo,

[39] Si veda, oltre al *Nietzsche*, anche *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1988.

[40] J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947.

un universo fatto di oggetti-rappresentazione, di schegge ritagliate a misura del sapere che le rileva, o delle capacità e possibilità "pratiche" che le afferra e le discioglie nell'identico del proprio stomaco. Il paradigma nutritivo è fondamentalmente passivo; lo stomaco a cui tutto esso assimila è una forma vuota e inerte; così pensato, lo stomaco è un organo puramente "reattivo", direbbe Nietzsche (non fosse che proprio Nietzsche si trova qui sul banco degli imputati, almeno secondo questa diagnosi che fa di Nietzsche un "cartesiano" suo malgrado).

Ora, la mossa di Stiegler ha in fondo a che vedere con il cuore di questa lettura della fisiologia, implicita nella critica heideggeriana a Nietzsche. Si tratta, per lei, di mostrare che Nietzsche pensa la fisiologia in modo non semplicemente assimilativo, nutritivo, digestivo (e così anche la percezione e la memoria; ma operato questo salto di qualità, assimilazione, percezione, memoria, vita sono il medesimo; ovvero, vita, percezione, memoria, assimilazione non sono mai operazioni di un "soggetto", e non sono mai operazioni "su un oggetto"). Nietzsche legge, in altri termini, Roux o Rolph o Virchow nel tentativo di mostrare che il vivente assimila più di quanto può assimilare, che la sua facoltà di ricezione recepisce più di quanto ha facoltà di recepire. E che in una parola la fisiologia non funziona come una coscienza, cioè come una prudente capacità di assimilazione, come una monotona riduzione del diverso al simile, dell'eccessivo al tollerabile. La fisiologia funziona in maniera visionaria. Recepisce più del recepibile. Vuole più di quanto può volere. Se Marx parlava di plusvalore e Lacan di plusgodere, al proposito Nietzsche avrebbe potuto parlare di plusvolere. Ed è appunto in questo volere che è un plusvolere, è in questa lettura anticartesiana della fisiologia che si radica, come mostra Stiegler, il passaggio che Nietzsche opera dalla nozione schopenhaueriana di volontà alla sua originale nozione di volontà di potenza.

Dioniso, dunque, accoglie anche ciò che è imprudente, anzi impossibile accogliere. Trattiene al fondo di sé anche ciò che non sa di trattenere e che non può in alcun modo trattenere. Non per qualche misteriosa virtù metafisica, ma perché è appunto il sapere, a sapere solo ciò che si conforma a una sua forma presupposta. La mera "assimilazione" è affare del sapere cartesiano ovvero rappresentativo, e della fisiologia "ridotta" che esso promuove. Una fisiologia che non sia più "coscienzialista" è una fisiologia che non opera sulla rappresentazione della materia ma sulla materia stessa, ovvero che "è" la materia stessa del vivente o l'operazione materiale

del vivere. Una fisiologia ripensata al di là della riduzione del cartesianismo è una fisiologia che in questo tratto "visionario" ritrova tutta la sua concretezza: astratta è la biologia come prevedibile meccanicismo, mentre è concreta, agli occhi di Nietzsche, la biologia come divenire "iperassimilativo" e "ipermnesico" del vivente.

Evoluzionismo darwiniano ed evoluzionismo nietzscheano

Mostrare che "il corpo" è questo atto materiale o questa materia in atto, che nutrirsi significa operare questa assimilazione, nelle forme apollinee, anche dell'informe dionisiaco, che vivere è esercitare questa memoria eccessiva e perciò "tragica", questo appunto è il progetto di Nietzsche contro Cartesio. E contro Kant, aggiunge Stiegler, che pure sottolinea come non tutto Kant sia "soggettivista" in senso cartesiano. C'è infatti anche il Kant della teleologia, il Kant organicista e "goethiano" (ma era Goethe ad aver annotato pieno di fervore la *Critica del giudizio*); e, potremmo aggiungere a margine, c'è anche il Kant del sublime, il cui funzionamento è esattamente quello della "visionarietà" di cui si è detto, e la cui declinazione è spesso, via Burke, quella di una vera e propria fisiologia della percezione e dell'assimilazione. Anche questo, se si vuole, è un capitolo di quel confronto con la storia della metafisica come storia di una rimozione (del corpo, del vivente, dell'eccesso) e insieme, se stiamo a questo esempio paradigmatico di Kant, come testarda memoria del rimosso, come incessante quanto marginale ripresa di questa "altra" fisiologia, di quest'altra figura del "soggetto".

Infine, questo è il progetto di Nietzsche contro Darwin. Questo celebre contemporaneo di Nietzsche, certo tutt'altro che incline a metafisiche fantasie soggettivistiche, era, ciononostante, vissuto da Nietzsche come un amico e un nemico insieme. Da una parte infatti l'autore dell'*Origine delle specie* compie un gesto, se non nietzscheano, affine a quello che poteva essere il "gusto" di Nietzsche. Mostra dietro l'uomo la scimmia, dietro l'idea il corpo animalesco dell'idea, dietro l'umanismo l'inumana genealogia dell'umano. Questo, appunto, non poteva spiacere a Nietzsche "maestro di sospetti" (fortunata lettura di Ricoeur), o a Nietzsche "rovesciatore di platonismi" (secondo la formula ripresa da Deleuze). Eppure Nietzsche sospetta anche

del sospetto darwiniano. Non si accontenta di rovesciare semplicemente (specie nell'ultimo periodo: diverso sarebbe il discorso sul Nietzsche "illuminista") le gerarchie e i privilegi tradizionali. Non si limita a giocare il caso delle variazioni darwiniane contro la teleologia o la (cripto)teologia delle biologie tradizionali. Non gli basta parteggiare per il darwiniano adattamento all'ambiente contro il fissismo delle specie. Nietzsche si spinge a criticare anche Darwin, e nel darwinismo una cosa soprattutto: quel tanto di passività che Darwin importa dall'empirismo e dall'utilitarismo inglese (uno dei rami più recenti di quel tronco cartesiano e "metafisico" che Nietzsche non smette mai di voler sradicare, e di voler smascherare dietro ogni maschera di presunto empirismo).

Questo sospetto "più che darwiniano" non è privo di legami con l'argomento "fisiologico" che Nietzsche ricava dai biologi per giocarlo contro il soggettivismo metafisico. Nel caso dell'argomento fisiologico, si tratta per Nietzsche di pensare il processo del vivente rifiutando il paradigma del soggetto moderno come soggetto "passivo", per il quale percepire è percepire ciò che si "può" percepire, nutrirsi è assimilare il diverso a quell'identico che si è, ricordare è ricordare ciò che si conforma a uno schema preliminare e immutabile. In sostanza, si tratta per il Nietzsche "fisiologo" di criticare la passività del soggetto trasformandola in una "iperpassività": l'organismo assimila l'inassimilabile, la memoria vivente ricorda il traumatico e solo il traumatico. Ora, contro Darwin o oltre Darwin, si tratta per Nietzsche di pensare il processo del vivente rifiutando una volta di più, e su un piano appena diverso, il paradigma "passivo" che ancora governa più o meno segretamente l'evoluzionismo. Il vivente non si limita a giocare "di rimessa". Non è mera materia plastica nelle mani del suo *habitat*. Non si limita ad "adattarsi" al dato ambientale.

Altrove Nietzsche ha smontato proprio questo mito del dato: ha mostrato che ogni fatto è un'interpretazione, che la "cosa in sé" non è mai altro che un certo ritaglio operato nel vasto mondo dalla messa a fuoco di un certo interesse pratico, di una certa interessata e tutt'altro che innocente necessità "vitale". Dunque, il dato non è dato all'organismo "da fuori", ma è "posto" dall'organismo ("da dentro"? sì e no, vedremo tra un istante). Dunque, se l'ambiente seleziona il vivente che gli risponde meglio, l'ambiente stesso è già a sua volta la risposta a una domanda del vivente, è già a sua volta l'esito dell'attiva selezione operata dalla necessità fisiologica

dell'organismo. L'organismo iperpassivo è dunque (e proprio perciò, per quanto a occhi cartesiani possa apparire paradossale) "iperattivo". Nel senso che crea il suo stesso ambiente essendone creato, e che non solo dà forma alla sua materia, ma è materia attiva, materia formante e formantesi. Un'idea di materia di tal fatta mancava dalla scena della metafisica, o almeno mancava dal centro della scena, da gran tempo. Si potrebbe dire che non per caso allignava ai suoi margini, dove non aveva mai smesso di doversi rifugiare e di riemergere obliquamente. Certo questa materia vivente, quest'altra fisiologia fatta di materia in azione e non di materia "rappresentata", diviene centrale, in Nietzsche come in certe avventure storicamente minoritarie dell'impresa scientifica; e forse una volta per tutte si impone con Nietzsche come la posta in gioco ultima di ogni pensiero e di ogni pratica che si voglia in qualche modo "materialista".

Un'ultima conseguenza di questa mossa nietzscheana. Le distinzioni tra il "fuori" e il "dentro", di cui dicevamo poco fa, vengono a cadere. Tutto, il dentro come il fuori, è, in effetti, "dentro" a questo circolo iperattivo-iperpassivo, "dentro" a questo circolo organico che è quindi il "fuori" assoluto di ogni dentro e di ogni fuori. E con il "dentro" e il "fuori" cade anche l'idea che il rapporto dentro-fuori sia quello di una calcolata "adeguazione" dell'uno all'altro, ovvero di una commisurata relazione di costi e ricavi, di un geometrico equilibrio tra certi oggetti che si tratterebbe di ricevere e certi calchi negativi in attesa di quegli oggetti. Sono appunto le tesi che Darwin riprendeva per via direttissima dall'utilitarismo dei moralisti inglesi, gli stessi di cui Nietzsche si fa beffe all'inizio della *Genealogia della morale*: tesi che attestano non una supposta natura in sé delle cose ma più semplicemente il modo in cui ci si ritrova a dover pensare una qualsiasi relazione e un qualsiasi movimento, una volta posta la distinzione tutt'altro che empirica tra dentro e fuori, tra soggetto e oggetto, tra forma e materia.

"Soggetto", se un soggetto si dà ancora in Nietzsche, è il divenire del nodo organismo-ambiente, è l'evolvere di un "ecosistema" in cui è arbitraria ogni distinzione tra cellula e ambiente cellulare, tra organismo e habitat, tra habitat e ambiente. "Soggetto" è questo eccesso dell'evolvere rispetto alle "cose" che evolvono, fisiologicamente adattandosi le une alle altre. "Soggetto" è questo vitale, creativo, instabile disadattamento (come forse Darwin stesso pensava, al di là delle vulgate darwiniane familiari a Nietzsche, e certo come pensa il darwinismo odierno nelle sue espressioni più avanzate).

Il bene platonico e il bene nietzscheano

Il motivo dell'eccesso porta al motivo dell'etica. Tutti i fili qui tratteggiati convergono e si annodano in questo punto. Il motivo stesso della fisiologia porta all'etica, dato che pone il problema dell'eccesso, o pone al centro della scena l'eccesso in quanto problema. Eccesso da sanare, eccesso da abitare? Eccesso come segno di una fisiologia "patologica", eccesso come struttura costitutiva della fisiologia in quanto tale?

Se c'è, oggi, un Nietzsche francese contro un Nietzsche tedesco, un Nietzsche leggibile via Bergson o Canguilhem o Deleuze contro un Nietzsche leggibile via Klages o Heidegger (per non pronunciare il nome impronunciabile di Baeumler), questo, forse, ha a che fare proprio con il legame che in terra francese si delinea tra l'eccesso della vita e l'etica del vivente, e che Stiegler originalmente rilancia specie nelle pagine conclusive del volume.

Il passo che porta dalla questione dell'eccesso alla questione dell'etica è breve. Ricostruiamolo sinteticamente. Dionisiaco e apollineo, aorgico e plastico si coappartengono. L'identità e l'alterazione sono il medesimo. L'identità è anzi il risultato dell'alterazione, non viceversa. La memoria non è ripetizione ma creazione, in termini bergsoniani. La ripetizione non è ritorno dell'identico ma del diverso, direbbe Deleuze, in questo ottimo nietzscheano e ottimo bergsoniano. Tutto questo non può non ripercuotersi con forza sulla domanda dell'etica, sulla domanda che chiede conto del "bene". Il problema è quanto mai concreto, martellante, per quell'uomo malato che è stato Nietzsche[41]. Che cosa significa stare bene? Che cosa significa essere in "salute"? La domanda sul bene non può più trovare risposta in una legge che distingua prudentemente l'assimilabile dall'inassimilabile, il tollerabile dall'intollerabile. La possibilità di una simile legge è spazzata via dalla constatazione che l'inassimilabile è l'unico oggetto dell'assimilazione, che l'intollerabile è l'unica cosa che il vivente debba mai da tollerare. La fisiopatologia non è un'eccezione alla fisiologia, ma la sua stessa sostanza, la sua materia prima.

[41] B. Moroncini, *Autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009.

È su questa soglia (su questo "scoglio", sottolinea Stiegler) che si giocano le ultimissime battute della riflessione di Nietzsche, alla fine del decennio 1880. Nietzsche per un verso mal sopporta questa conclusione in verità semplicemente dionisiaca, cioè nietzscheana nella sua quintessenza. Mal sopporta che la potenza abbia a che fare col depotenziamento e il fallimento, che la forza insomma si compia nella debolezza. È ovviamente un pensiero che puzza di cristianesimo, obietterebbe subito il pensatore che si è voluto per eccellenza anticristiano. Per altro verso Nietzsche non può recedere da questa soglia ormai irrefutabile: se ricordare è ricordare più di quanto è possibile ricordare, la formula della memoria è la formula stessa della nevrosi; se assimilare è assimilare ciò che non è assimilabile, la formula del vivere è la formula stessa dell'avvelenamento. La nevrosi e l'avvelenamento non sono affatto gli antagonisti della fisiologia, sono il vivere stesso, e solo se il vivere viene preventivamente ridotto a "una" vita, a una "forma", a una "sana" fisiologia, il movimento di quella vita apparirà come una patologia della vita stessa.

Se seguiamo Nietzsche in questa sua estrema avventura, l'etica, la salute, lo stare "bene" non può più avere la forma del "possedere il bene", del coincidere con una vita stabilizzata, normalizzata, idealizzata. Lo stare "bere" avrà la forma dell'"essere" quel bene, dell'esserlo in atto, dell'esserlo in cammino. Il che significa: del divenirlo senza che ci sia nulla da realizzare, del viverlo senza che ci sia "una vita" da conquistare o possedere.

Ma questo comporta una conclusione sconcertante: ogni richiamo alla "vita", ogni difesa della vita nella sua "integrità", ogni tentativo di salvare la vita dalle sue alterazioni e sfigurazioni viene a cadere non nel campo dell'etica, ma dell'eugenetica o della biopolitica, come oggi si dice solitamente. E per converso, l'eugenetica o la biopolitica vengono a estendere il loro raggio in maniera inquietante, fino a ricomprendere ogni tentativo di riportare il vivere alla figura di "una" qualsiasi forma di vita, di un qualsiasi "valore" vitale. Il che significa, fino a ricomprendere nel quadro della biopolitica ogni vita umana in quanto umana, in quanto ogni vita umana è una vita vissuta "e pensata", una vita vissuta "e trasferita nel logos", per parafrasare la formulazione aristotelica, una vita vissuta e duplicata in immagine e in idea. Indistinguibili diventano il normale e il patologico, indistinguibili la vita e l'ingegneria della vita, indistinguibili *bios* e biopolitica.

Ne viene questa sconcertante conclusione (sconcertante e salutare, per la problematizzazione che essa comporta di ogni quieta bioetica e di ogni orgoglioso "pensare per valori"); e anche un compito a cui Nietzsche chiama essendone egli stesso travolto. Di fronte a un simile panorama, si tratta di elaborare una norma, un criterio del vivere, una forma di vita, che non assuma le fattezze del principio esterno al vivente, del paradigma. Ma che sia "interno" al vivere stesso, come diceva ad esempio Canguilhem, e alla sua incessante autoalterazione e autoalienazione. Spinoza o Bergson, Nietzsche o Deleuze, forse a suo modo lo stesso Canguilhem, avevano una stessa parola per indicare questo criterio di vita interno al vivere: beatitudine, gioia[42]. Criterio che ha peraltro, e non casualmente, la forma della domanda e non della risposta, la forma "problematica" e non quella "teorematica", direbbe ancora Deleuze. Difficile dire se questa forma problematica sia la tristezza o appunto la potenza del nostro tempo. L'uno e l'altro, forse. Certo il problematico non è patologia della vita, non è il male, ma il suo elemento, il bene.

Rossella Fabbrichesi, Federico Leoni
luglio 2009

[42] Sul criterio "interno" alla vita, G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966; sulla "gioia" in Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002; sulla gioia in Nietzsche, il riferimento è ovviamente alla *Gaia scienza*, cit.

Nietzsche e la biologia

di Barbara Stiegler

Introduzione

> "Mi prese una sete addirittura ardente: da quel momento in poi, di fatto, non ho praticato nient'altro che fisiologia, medicina, scienze naturali."
>
> *Ecce Homo*, "Perché scrivo libri così buoni", *Umano troppo umano*, § 3

Chiamando in causa il posizionamento reciproco di biologia e filosofia, e ponendo il problema della delimitazione dei rispettivi ambiti di competenza, la domanda circa il significato della biologia nel pensiero di Nietzsche interseca inevitabilmente altre questioni tanto strategiche quanto inquietanti. Non c'è da stupirsi del fatto che i nazisti si siano appropriati delle posizioni che Nietzsche aveva enunciato in materia di biologia nell'intento di avvalorare il progetto di una filosofia politica biologicamente fondata, né del fatto che tutte le letture autenticamente filosofiche di Nietzsche, a partire da quella che Heidegger avvia negli anni Quaranta del Novecento[43], tentino di strappare l'opera nietzscheana alla vigente ideologia biologistica e di riportare allo stesso tempo la biologia all'interno dei suoi confini, riconsegnandola a un ben preciso ambito d'indagine da cui nulla potrà più autorizzarla a evadere. Dall'epoca di quella salutare messa a punto, fondamentalmente nulla è cambiato. Certo, Nietzsche importa nella sfera della morale e della politica un vocabolario di tipo biologico: tutti lo riconoscono. Ma nel momento in cui si sceglie di considerare Nietzsche come un filosofo a pieno titolo, anziché come uno dei sinistri precursori del biologismo nazista, il linguaggio biologico nietzscheano diventa un linguaggio puramente metaforico. Nietzsche parla la lingua della biologia

[43] Sul "preteso biologismo di Nietzsche", cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 427 ss.

perché parlare la lingua della biologia è di moda, all'epoca. Le sue metafore, si pensa, non sono niente di più che un retaggio stilistico. La filosofia di Nietzsche non deve nulla alla biologia, perché nulla, in filosofia come nell'ambito umano dei valori, deve risultare debitore all'ordine del biologico.

Questo è dunque lo stato della questione così come l'abbiamo ereditata. Si direbbe che ogni indagine su Nietzsche e la biologia risulti a priori condannata a uno statuto semplicemente aneddotico. D'altra parte, se abbiamo deciso di riaprire il problema, è perché questa soluzione, che i lettori di Nietzsche hanno ormai adottato stabilmente nel tentativo di salvarlo dal biologismo, non ci è parsa soddisfacente. L'argomento secondo cui Nietzsche, nel momento in cui parlava la lingua della biologia, non faceva che adeguarsi a una moda, non può infatti rivendicare alcuna validità in sede di interpretazione filosofica. Ciò che definisce un enunciato filosofico fondativo (e gli enunciati di Nietzsche appartengono a questa categoria, al pari di quelli di Platone o di Descartes) è precisamente il fatto che è impossibile renderne conto riducendoli a una moda o a un qualsiasi contesto culturale. Inoltre, separare nell'enunciato filosofico ciò che sarebbe dell'ordine del contenuto e del senso profondo da ciò che avrebbe a che fare con un rivestimento soltanto superficiale (in questo caso il vocabolario biologistico) significa dimenticare che la lingua in cui la filosofia si esprime non è un vestito che la filosofia si mette e si toglie a piacimento. La filosofia è la lingua della filosofia. Impossibile, dunque, per i grandi enunciati biologizzanti di Nietzsche, distinguere un significato profondo e una metafora superficialmente biologica, che rispetto a quel significato risulterebbe del tutto ininfluente.

Ma soprattutto l'idea di un linguaggio solo superficialmente biologico non consente di spiegare perché Nietzsche attribuisca esplicitamente un valore tanto elevato alla ricerca biologica stessa, perché rimpianga di non essersi fatto biologo prima di quanto sia accaduto, né perché egli si spinga ad affermare che da quando si è liberato dei suoi passati riferimenti, da quando è diventato se stesso, non si è più occupato di "*nient'altro* che fisiologia, medicina, scienze naturali."[44] Refutare il preteso biologismo

[44] *Ecce Homo*, "Perché scrivo libri così buoni"; cfr. anche *Umano troppo umano*, § 3. Tutti i testi di Nietzsche sono citati dalla *Kritische Studienausgabe*, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss.; tr. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 ss.

di Nietzsche affermando che la fisiologia che qui egli richiama non è che una metafora, significa disconoscere l'intensità degli sforzi profusi dal filosofo, nell'arco di molti anni, per impadronirsi dettagliatamente delle teorie biologiche dell'epoca. L'esame che qui proporremo di alcune di queste letture, mostrando al contempo quanto esse siano state rilevanti nell'elaborazione di alcuni dei concetti portanti del suo pensiero (corpo vivente, volontà di potenza come vita, assimilazione, selezione, salute, malattia...) confermeranno che Nietzsche si è calato nella maniera più profonda nel sapere biologico, senza esitare a giocare una teoria biologica contro l'altra, a criticarne determinati concetti operativi, a proporre una sintesi coerente delle proprie concezioni della vita e del vivente, col preciso intento di confrontarsi sul terreno delle altre grandi visioni biologiche dell'epoca. Il suo fu un lungo corpo a corpo con Darwin, Haeckel e Spencer, nel corso del quale biologi come Ludwig Rütimeyer, Wilhelm Roux, William Rolph o Carl von Nägeli, furono, in momenti diversi, alleati quanto mai preziosi. I lettori più attenti hanno dovuto riconoscere, di fronte alla gran quantità di testi nietzscheani letteralmente impregnati di queste letture, che la biologia rappresenta per Nietzsche molto più di una semplice fonte di metafore, e che esiste un concetto propriamente nietzscheano del vivente biologico[45]. Ma la tesi secondo cui Nietzsche opporrebbe a questa vita biologica (necessariamente darwiniana) una vita più alta e non biologica (la volontà di potenza) finisce per sottostimare ancora una volta il ruolo giocato dalla biologia nella genesi del suo pensiero, cancellando ingiustamente il contributo che a Nietzsche venne proprio dai suoi alleati biologi, nel corso di una battaglia che muoveva contro una certa comprensione del vivente e che mirava a conquistare un più alto concetto di vita.

Se la biologia non è, per Nietzsche, una fonte di metafore alla moda, né un comodo cavallo di Troia attraverso cui far passare l'idea di una vita più elevata, quali sono allora i motivi *filosofici* profondi che lo spingono a dedicare tante energie agli scritti dei biologi? La lettura della *Storia del materialismo* (1866) di Friedrich Albert Lange, il suo primo professore di filosofia, dopo Schopenhauer, può metterci sulla strada di una prima

[45] Ad es. J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966, pp. 404-410.

risposta[46]. Non che Lange abbia influenzato Nietzsche nel senso superficiale che l'avrebbe "sensibilizzato" alle scienze in generale e a quelle della vita in particolare, distillando un po' d'ossigeno positivista e materialista nell'atmosfera soffocante (wagneriana, per dire in fretta) in cui Nietzsche era immerso in quegli anni. Il fatto è che, leggendo e rileggendo Lange, Nietzsche scopre, al cuore dell'interpretazione della soggettività umana che Kant aveva consegnato ai suoi successori, due termini la cui opposizione trova ingiustificata e ingiustificabile. Proprio quell'opposizione, che guadagna rapidamente un ruolo di primo piano nel suo pensiero, spiega in larga misura l'importanza che un giorno egli avrebbe accordato alla biologia, a cominciare, come vedremo, dalla decisione di assumere il corpo vivente quale "filo conduttore" della propria riflessione.

La tesi centrale di Lange è che, rimpiazzando il soggetto conoscitivo della *Critica della ragion pura* con l'organismo così come lo studiano i fisiologi, la lezione critica del kantismo non può che uscirne rafforzata: è il soggetto-organismo a incarnare la condizione di possibilità del mondo, e non il mondo a imporsi da fuori al soggetto[47]. Più in profondità, tuttavia, la ripresa delle scoperte della nascente psicofisica conduce Lange a contrapporsi, in ultima analisi, a Kant, revocando alla conoscenza ogni pretesa trascendentale. Poiché i sensi istituiscono e plasmano il mondo sensibile, anziché recepirlo passivamente[48], e poiché le categorie, non avendo più la convalida di una qualsiasi "deduzione trascendentale", finiscono per rivelarsi altrettanto relative e arbitrarie dei nostri modi di sentire[49], sola sopravvive la dimensione della spontaneità creatrice del soggetto: spontaneità illimitata, dato che sono venuti meno entrambi i limiti che Kant le imponeva, ovvero il vincolo di una ricezione passiva del dato e quello di una correlazione con "l'oggetto trascendentale = x". Il criticismo si trova, così, riaffermato, nel senso che il soggetto umano non può conoscere altro che il proprio mondo,

[46] Su Nietzsche e Lange, cfr. J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in "Nietzsche-Studien", n. 7, 1978 (tr. it. Nietzsche e Lange, in AA.VV., *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992), e G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1983.

[47] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, tr. it. A. Treves, Monanni, Milano 1932 (II, cap. 1).

[48] Ivi, II, Prima parte, cap. 1, e Terza parte, cap 4.

[49] Ivi, II, Prima parte, cap. 1, pp. 48 ss.

ma a questo prezzo: il soggetto non è più un soggetto trascendentale, dato che costruisce quel mondo in cui si trova rinchiuso in modo del tutto libero, in base al gusto e all'arbitrio della sua "organizzazione psicofisica".

Ora, questa intrusione della fisiologia nel dominio della filosofia non comporta solo la riaffermazione (in una certa misura già kantiana) della spontaneità dell'Io penso, o nel caso di Lange dell'*Io penso e sento* (sottinteso: secondo la volontà della mia organizzazione psicofisica). Essa conduce anche, per altro verso, a negare questa stessa spontaneità creatrice del soggetto, togliendo al soggetto, con una mano, quanto gli dà con l'altra. È questa la contraddizione che affascina Nietzsche e che Lange rifiuta invece di riconoscere, rinunciando così a portare la sua impresa alle estreme conseguenze. Rimpiazzando il soggetto kantiano dell'appercezione con l'"organizzazione psicofisica", e rivendicando d'altra parte l'idea che la teoria evoluzionista di Darwin vada applicata all'organismo umano come ad ogni altro organismo[50], Lange dovrebbe concludere, coerentemente con queste premesse, che il soggetto senziente *e pensante*, libero creatore del mondo, non è, allo stesso tempo, nient'altro che un prodotto passivo ed effimero delle circostanze. Ecco la contraddizione che in Lange resta impensata. Che cosa gli impedisce di giungere alle conclusioni più radicali della biologizzazione del soggetto kantiano? Che cosa, nel soggetto kantiano stesso, resiste alla sua integrale biologizzazione?

In effetti, se Lange revoca ogni validità trascendentale alla conoscenza umana (nel senso che assume fino in fondo il suo carattere relativo, arbitrario, costruito), egli conserva però il "trascendentale" kantiano nella sua seconda accezione. Perché il suo sistema non crolli, perché questo mondo continui a essere una libera creazione del soggetto umano, è necessario che il soggetto preceda il mondo come sua condizione di possibilità, sulla quale nulla può o deve retroagire. La *Storia del materialismo* riduce dunque l'a priori kantiano, ma al prezzo di una contraddizione che non sfugge a Nietzsche. L'incoerenza tra quanto Lange afferma a proposito dell'"organismo" e quanto Lange afferma a proposito dell'"organizzazione" conduce la *Storia del materialismo* a un dualismo in base al quale l'organismo sarebbe un fenomeno del mondo mentre l'"organizzazione" e le sue "disposizioni"

[50] Ivi, II, Terza parte, cap. 1.

precederebbero l'esperienza stessa[51]. Impossibile, una volta assunta questa prospettiva, immaginare che l'organizzazione psicofisica sia essa stessa un fenomeno. Come il soggetto trascendentale kantiano, così l'"organizzazione" di Lange, essendo ciò che rende possibile l'esperienza, non ricade mai tra i suoi effetti, e se l'organismo è un fenomeno del mondo, l'organizzazione ne resta rigorosamente separata, in quanto condizione dei fenomeni stessi. Salvo che a questo punto tra l'"organismo" e l'"organizzazione" diventa sempre più difficile individuare un confine. Dato che l'organismo "aderisce" alla sua organizzazione, e dato che è in questa reciproca adesione che il soggetto si scopre, allo stesso tempo, come un molteplice dato (come un organismo) e come l'atto dell'unificazione di quel molteplice (come un'organizzazione), la prossimità dei due termini avrebbe dovuto rivelare a Lange che era impossibile, una volta varcata la soglia della biologizzazione del soggetto, continuare a opporre in tutta tranquillità due soggetti distinti.

Mentre Lange si rifiuta alle conseguenze ultime della biologizzazione del soggetto kantiano, continuando a credere dogmaticamente che "l'idea di causalità preceda *ogni* esperienza"[52], Nietzsche – ispirandosi, paradossalmente, proprio alla *Storia del materialismo*[53] – oppone a Lange l'idea di una genesi darwiniana delle categorie che riprende le istanze dell'empirismo più radicale. La categoria della causalità si è imposta nell'esperienza e attraverso l'esperienza, nel corso di un lungo processo temporale, per il semplice fatto che gli individui abituati a interpretare in senso causale quella che era una pura e semplice successione temporale (fin qui l'argomento era già stato di Hume) sono sopravvissuti meglio degli altri (ed ecco la spiegazione neodarwiniana proposta da Nietzsche[54]). Proprio qui va cercata la chiave del presunto carattere intemporale delle categorie e della sedicente aprioricità del giudizio sintetico a priori. Se sono possibili giudizi di portata universale, è solo perché le medesime categorie si sono inscritte, attraverso il meccanismo della selezione naturale, nel patrimonio ereditario dell'intera specie umana[55]. Nietzsche estende questa controinterpretazione (strategica) della

[51] Ivi, II, Prima parte, cap. 1, p. 52.

[52] Ivi, II, Prima parte, cap. 1, p. 55 (corsivo nostro).

[53] Ivi, II, Prima parte, cap. 4, "Darwinismo e teleologia",

[54] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 110, 11; FP 1881 11 [315], FP 1885 34 [81].

[55] FP 1873 29 [11], 29 [12], *Al di là del bene e del male*, § 4.

categoria della causalità a tutte le rappresentazioni umane. Le verità umane, prodotti contingenti ed empirici dell'evoluzione organica, perdono ogni valore trascendentale, tanto nel primo quanto nel *secondo* senso del termine, per rivelarsi semplici vincoli biologici propri della specie umana, caratteri provvisoriamente acquisiti attraverso l'esperienza[56]. Il soggetto-organismo non è più il sovrano creatore del mondo: è un prodotto del suo ambiente, un erede passivo e contingente dell'azione dell'ambiente sui suoi antenati.

La biologizzazione del soggetto kantiano, avviata da Lange e portata a termine da Nietzsche, porta dunque a formulare due tesi opposte: il soggetto è, allo stesso tempo, il produttore del mondo e il suo prodotto passivo, è il risultato contingente dell'evoluzione organica e la forza che spontaneamente crea e istituisce il mondo[57]. Che legame sussiste tra la constatazione di tale contraddizione e il progetto che Nietzsche persegue ininterrottamente, dalla sua prima lettura della *Storia del materialismo* agli ultimi anni della sua esistenza cosciente, nel quadro di questo suo tentativo di comprendere e padroneggiare le scienze biologiche? Negli anni settanta dell'Ottocento, Nietzsche ritrova proprio questa contraddizione al cuore della biologia dell'epoca, lacerata tra la tendenza meccanicista del darwinismo e la tesi neo-lamarckiana di un organismo creatore e inventivo, a cui sono soprattutto i fisiologi ad accostarsi. Più tardi, negli anni ottanta dell'Ottocento, interessandosi ai tentativi dei biologi di conciliare il meccanicismo darwiniano e la fisiologia cellulare, Nietzsche constata una volta di più la fecondità di questo scontro tra la tesi fisiologica di una forza interna dell'organismo, spontaneamente inventiva e creatrice, e la tesi empirista-meccanicista darwiniana, che fa dell'organismo il semplice prodotto delle influenze dell'ambiente. Ciò che sempre distingue la scienza biologica (a condizione di avvertirne, come Nietzsche, le tensioni interne, più che l'esteriore coerenza dogmatica) dall'edificio magistralmente coerente della *Critica della ragion pura* (specie per chi, come Nietzsche, non si preoccupa delle discrasie che in effetti attraversano anche il testo kantiano), è proprio il fatto che la rigida opposizione e il tranquillo dualismo (se si vuole, la pacifica linea di confine) tra l'empirico e il trascendentale si trasforma, qui, in un'occasione di feconda contraddizione

[56] FP 1888 14 [122], 14 [153].

[57] FP 1885 35 [50].

e, insieme, in un violento conflitto, che letteralmente invoca una soluzione. A differenza del soggetto kantiano, il corpo vivente dei biologi non può essere, infatti, allo stesso tempo, pura passività ed essenziale attività. Si impone una scelta, tra le due dimensioni, a meno di non voler scardinare quella stessa contrapposizione. Ereditando, così, tanto l'impensato del kantismo quanto le contraddizioni della biologia sua contemporanea, Nietzsche è portato inevitabilmente a fare dell'organismo il terreno strategico su cui si gioca la battaglia per il superamento del dualismo che spezza il soggetto kantiano in due momenti inconciliabili. Non c'è di che stupirsi, dunque, se Nietzsche progetta di realizzare, due anni dopo avere scoperto Lange, un confronto tra la filosofia di Kant e le scoperte più recenti della biologia, scegliendo allo scopo un argomento di tesi che giudica "a metà filosofico, a metà naturalistico"[58]: *La nozione di organismo in Kant*.

In questo senso, Heidegger ha perfettamente ragione quando ricorda, contro l'interpretazione nietzscheana dell'ideologo nazista Alfred Baeumler[59] e contro tutti coloro che sospettano Nietzsche di biologismo, che gli enunciati biologici di Nietzsche non assumono il loro significato se non quando vengono rigorosamente ricollocati all'interno di una storia della metafisica. L'organismo biologico che Nietzsche assume quale filo conduttore della sua indagine, lungi dall'essere l'uomo nuovo di cui sogna Baeumler, l'uomo libero dai gravami del passato e divorato da una sfrenata sete di dominio, è in effetti l'erede della soggettività metafisica così com'è stata pensata da Descartes, e poi da Kant. Ma come sostenere che la biologizzazione del soggetto si limita ad approfondire il dogma metafisico di una soggettività assoluta, che regna incondizionatamente sul mondo e che Nietzsche si limita a integrare con un'inedita dimensione corporea? È questa, nondimeno, la convinzione di Heidegger. Egli liquida la biologia insieme al biologismo, e come vedremo accantona il rinnovamento nietzscheano del problema della soggettività insieme al problema delle cause e delle conseguenze della sua biologizzazione: "Il fatto che al posto dell'anima e della coscienza Nietzsche metta il corpo *non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes*."[60]

[58] Lettera a Deussen, maggio 1868.

[59] Soprattutto in A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

[60] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 688 (corsivo nostro).

Non si può che apprezzare il tentativo heideggeriano di salvare Nietzsche dal biologismo, ma un simile approccio, oltre a ridurre la biologia a un semplice repertorio di metafore, finisce col non poter dire nulla intorno al paziente e difficile lavoro che Nietzsche si sobbarca nell'intento di assimilare il sapere biologico del tempo, e col passare sotto silenzio quel profondo rinnovamento della questione del soggetto che a nostro giudizio Nietzsche ha non solo tentato, ma anche realizzato in questi testi. È questa, quindi, la seconda motivazione che sorregge la nostra indagine: i testi in questione non possono essere intesi, nel loro significato di dettaglio e nella loro complessiva volontà di rinnovamento del problema della soggettività, attraverso l'idea della sua corporeizzazione, se non alla luce di un esame minuzioso delle fonti biologiche di cui essi sono tanto sapientemente intessuti.

Poiché è l'ambizione di ripensare la soggettività a portare Nietzsche a non occuparsi più di "nient'altro che fisiologia, medicina, scienze naturali", è dalla questione del soggetto che la nostra indagine dovrà prendere le mosse. Scegliendo il corpo vivente come filo conduttore (cap. 1), Nietzsche giunge a interpretare il soggetto come "volontà di potenza", ritenendo di superare in tal modo l'impasse in cui era caduta dapprima la metafisica, con il suo inaccettabile dualismo tra attività trascendentale e passività empirica, poi il positivismo empirista e meccanicista, con la sua illusoria riduzione del soggetto senziente a passivo effetto della causalità naturale (cap. 2). Scopriremo che proprio in questo suo tentativo di pensare una soggettività vivente Nietzsche giunge anche a proporre la confutazione biologica di un certo biologismo. Se, infatti, la vita come volontà di potenza si definisce, come cercheremo di stabilire, attraverso un'irriducibile non-coincidenza o un inevitabile scarto rispetto a se stessa, è in termini biologici, e non morali o politici, che la fede nazista nell'esistenza di un substrato biologico puro, assolutamente identico a se stesso, si trova radicalmente confutata (cap. 3).

Come spiegare allora il fatto che Nietzsche, pur distruggendo biologicamente il mito politico della forza bruta o della purezza della razza, rivendichi altrove un criterio fisiologico della forza e una valutazione delle razze in vista della selezione artificiale della specie umana? Come interpretare il fatto che le sue ricerche biologiche dell'inizio o della metà degli anni ottanta dell'Ottocento non pongano alcun freno al dilagare nel testo nietzscheano di formulazioni sempre più prossime al sociodarwinismo razzista, autoritario, eugenista diffuso alla fine del XIX secolo? Anche in questo caso, rispondere

appellandosi al contesto, replicare che i temi della decadenza e della necessità di una contromossa purificatrice sono motivi tipicamente "fin de siècle", significherebbe rinunciare a rendere conto in termini propriamente filosofici di questo tipo di enunciati, sempre più frequenti sotto la penna di Nietzsche a mano a mano che si avvicina il "naufragio" del 1889. L'ultimo tratto della nostra indagine tenterà di portare alla luce i motivi propriamente speculativi del progetto nietzscheano della "selezione", tentando anzitutto di comprendere in che modo esso si ricolleghi all'interpretazione della volontà di potenza come vita.

Mettere in rilievo il significato filosofico degli enunciati biologici nietzscheani, d'altra parte, non significa affatto sbarazzarsi della biologia e del biologismo, ma calarsi ancor più profondamente nella loro problematica. Poiché infatti le due classiche refutazioni del biologismo di Nietzsche si reggono su basi quanto mai fragili, a un esame rigoroso, la questione andrà ripresa alla radice. E poiché Nietzsche ha legato a doppio filo il proprio cammino a quello della biologia del suo tempo, è a partire da quel terreno che dovremo chiederci se quella che egli ha cercato di fondare sia (o meno) una visione biologistica, e se tale visione, eventualmente biologistica, abbia gettato (o meno) le basi ideologiche del biologismo eugenetista che il secolo successivo metterà in pratica. Il che è quanto dire che la posta in gioco di uno studio che si interroghi sulla posizione e sul ruolo della biologia all'interno del pensiero nietzscheano va ben al di là della dimensione aneddotica di cui dicevamo, per ritrovare su quel terreno il suo significato più profondo.

1
Partire dal corpo e dalla fisiologia

"Partire dal *corpo* e dalla fisiologia: perché?"

Frammenti postumi, 1885 40 [21]

A partire dal 1884 Nietzsche assegna all'indagine filosofica un punto di partenza assolutamente inedito. Rifiutando l'inizio cartesiano, egli afferma che il fenomeno del corpo vivente "dev'essere messo al primo posto dal punto di vista del metodo."[61] D'altra parte, al di là di questa cesura fondamentale, è lo stesso Nietzsche a confessare la sua fedeltà a quello che è stato il progetto della filosofia moderna, da Descartes in avanti. La filosofia deve continuare a proporsi come il cammino metodico attraverso il quale la soggettività si sforza di afferrare se stessa nel modo più esatto possibile: "Muovere dal *corpo* e dalla fisiologia: perché? – Ci formiamo la rappresentazione giusta della natura della nostra unità soggettiva."[62] In questo senso il problema del soggetto resta per Nietzsche il primo problema e la posta in gioco definitiva della filosofia. Se Nietzsche si interessa al corpo, è per "interrogare direttamente il soggetto sul soggetto"[63]. Più esattamente, ponendo il problema dell'"unità soggettiva", egli si inscrive nella scia della ripresa kantiana del cammino inaugurato da Descartes.

Da Kant, Nietzsche eredita la triplice lezione dei "Paralogismi della ragion pura"[64]:

1/ Il soggetto non è mai niente di più che un flusso di rappresentazioni. Non essendo altro che "costante transitorietà e fugacità"[65], risulterà impos-

[61] FP 1886-1887 5 [56]. Vedi anche FP 1884 26 [432]

[62] FP 1885 40 [21].

[63] Ibid.

[64] I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 318-339.

[65] FP 1885 40 [42].

sibile, per il soggetto, irrigidirsi in un'identità sostanziale e monocroma. Il soggetto non è mai una sostanza, non può essere quell'unità stabile che si era immaginato come la "causa" o il "sostrato" delle sue rappresentazioni.[66]

2/ Il soggetto, tuttavia, non si riduce a questo. Se è un simile flusso, non può impedirsi di sognare di essere *una* cosa, *un*'anima, *una* persona. Il soggetto non cessa di fantasticare sulla propria unità[67]. Il soggetto non è, dunque, soltanto un flusso costante, è un sogno altrettanto costante di unità. Ed è questo sogno, che sconfina con il fantasma (essere una "causa", un "autore", un "sostrato" del mondo), che si traduce nella menzogna di un'unità già conquistata, o addirittura data da sempre, quell'unità che i "Paralogismi della ragion pura" descrivono e che tutti i celebri testi che Nietzsche dedica al tema del soggetto come "superstizione" della grammatica denunciano[68].

3/ Il soggetto sogna l'unità anche in un altro modo, che in qualche misura contribuisce a realizzare il sogno stesso. Unificando l'assoluta diversità delle sensazioni – cioè "pensando", nei termini di Kant – il soggetto costruisce, in effetti, la propria unità, il proprio "Io". E lo costruisce in tutt'altro modo rispetto alla grammatica. Prima di Kant "si diceva, 'io' è la condizione, 'penso' è il predicato e il condizionato – pensare è un'attività per la quale *deve* esserci un soggetto come causa." Kant "si domandò se non fosse vero, caso mai, il contrario: 'penso' è la condizione, 'io' è il condizionato; 'io' è dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero."[69] L'unità del soggetto, l'"io" non è mai, come crede la grammatica, un dato immediato, naturale, reale: è una costruzione, un artificio, un prodotto di "sintesi", per usare un termine kantiano. L'io non è "ciò che pensa", ma una "*costruzione del pensiero*", "solo una *finzione* regolativa"[70]. È l'atto della fittizia unificazione del diverso che si trova in noi, a produrre, allo stesso tempo, l'immagine fittizia di un soggetto unificato: "Il sentimento di essere un soggetto cresce nella misura in cui [...] costruiamo il *mondo delle cose identiche*. Noi inventiamo noi stessi come unità in questo

[66] Cfr. ad es. FP 1880 6 [70], FP 1881 11 [330].

[67] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 34. Cfr. anche FP 1881 11 [330], FP 1885-86 2 [83].

[68] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 17. Cfr. anche *Genealogia della morale*, I, § 13; FP 1885-1886 2 [84], FP 1886 4 [8].

[69] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 54; cfr. anche FP 1885 40 [16].

[70] FP 1885 35 [35].

mondo di immagini create da noi stessi."[71] "'Soggetto" è la finzione derivante dall'immaginare che molti stati *identici* in noi siano opera di un solo sostrato; ma siamo *noi* che abbiamo creato l''identità' di quegli stati: il *dato di fatto* è il nostro '*renderli identici*' e '*accomodarli*', non l'identità (che va anzi *negata*)."[72]

Si delinea così un quarto significato del soggetto. Il soggetto non è soltanto (1) l'assoluta diversità dei suoi stati, (2) il sogno del sostrato unitario della loro fittizia unità, (3) la finzione sintetica prodotta dal pensiero. Esso è anche ciò che Nietzsche designa con il pronome "noi", è (4) un "porre come identico". Esso è anche questo atto, l'atto falsificatore che rende identica la molteplicità che gli si presenta. Proprio per questo, proprio per designare questo puro atto d'interpretazione falsificatrice, Nietzsche non esita a parlare, al di là della sua celebre critica del soggetto[73], di "vincolo soggettivo", di "soggettività", addirittura di "soggetto": "Questa forza che mette in prospettiva" si chiama, "per usare il linguaggio della scuola, essere-soggetto"[74].

Riprendendo l'insieme delle determinazioni kantiane, il "soggetto" nietzscheano designa, dunque, a seconda del contesto: (a) il flusso delle rappresentazioni, (b) il fantasma di un'unità sostanziale già data, (c) l'atto di unificazione del molteplice (che è sempre e anzitutto un atto di autounificazione), infine (d) l'unità non più data ma sempre a venire, che quell'atto proietta davanti a sé come una "linea d'orizzonte"[75] a partire da cui ogni cosa viene messa in prospettiva. In altri termini, la critica nietzscheana del soggetto-sostanza (rivolta non solo a Descartes, ma alla nozione cristiana di "anima" e a quella di "persona", così come si possono ritrovare anche in Kant) – nonché la critica nietzscheana del soggetto logico o grammaticale (rivolta tanto a Descartes quanto alle regressioni logiciste di Kant stesso)[76] – si accompagnano a una riappropriazione del concetto di soggetto. Kant ne avrebbe rinnovato il significato

[71] FP 1880 6 [349].

[72] FP 1887 10 [19].

[73] Questo nonostante i suoi stessi appelli a stare in guardia, sia di fronte al rischio di separare l'atto dall'attore (FP 1885-1886 2 [152], 2 [158]), sia di fronte al rischio di assumere la dimensione del soggettivo come "dato di fatto" originario (FP 1886-1887 7 [60]).

[74] FP 1888 14 [186]. Cfr. anche FP 1887 9 [40], 9 [144], FP 1888 14 [98], 14 [152].

[75] FP 1885-1886 2 [67]. Cfr. anche FP 1885-1886 2 [152]: il "soggetto" designa "l'agire inteso come somma, tenuto conto di tutto l'agire ancora a venire".

[76] Cfr. ad es. FP 1885 38 [14]: anche la teoria kantiana della "conoscenza relativa" continua a credere nell'"intelletto puro" del soggetto.

e Nietzsche ne avrebbe ripreso il progetto al di là delle regressioni teoriche e morali in cui, nonostante tutto, lo stesso Kant ricade. Dunque, è vero che in Nietzsche si dà un soggetto, ma è da Kant, non da Descartes, che Nietzsche ne ricava i tratti principali. Il soggetto conserva così, in Nietzsche, il suo duplice significato kantiano: è allo stesso tempo un flusso (soggetto empirico) e un atto di unificazione (soggetto trascendentale). Dobbiamo concluderne, d'accordo con Heidegger, che la soggettività corporea e vivente che Nietzsche si sforza di cogliere non è che una nuova reincarnazione della vecchia soggettività moderna, peraltro caratterizzata da un rifiuto essenziale del corpo? Che l'idea di un "vincolo soggettivo", identificato con un "vincolo biologico"[77], non cambi una virgola nell'assetto del problema delineato da Descartes[78]? Che questa precoce rivendicazione nietzscheana della corporeità vivente[79] non apporti nulla neppure alla distinzione kantiana dell'empirico e del trascendentale? O per riprendere la nostra domanda iniziale, che inevitabile è il fallimento del progetto nietzscheano di superare, attraverso l'elaborazione di una fisiologia del soggetto vivente, le aporie alle quali era condannato il soggetto trascendentale kantiano in quanto soggetto evacuato di ogni traccia di corporeità?

Dall'*Ego* alla cellula

Per rispondere a queste domande è necessario comprendere che cosa Nietzsche intenda esattamente per "corpo vivente" (*Leib*), nei testi in cui si realizzano il rovesciamento del punto di partenza metodologico tradizionale e la concomitante metamorfosi della soggettività pensante in soggettività *vivente*[80]. Una lettura attenta di questi testi rivela che Nietzsche mobilita, an-

[77] FP 1888 14 [152].

[78] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 688.

[79] Lo stesso Schopenhauer, il grande predecessore di Nietzsche sulla via della conversione del soggetto pensante in soggetto vivente, ricade in una forma di denegazione del corpo alla fine del *Mondo come volontà e rappresentazione* (tr. it. P. Savj-Lopez, Laterza, Roma-Bari 1982, IV parte).

[80] Per esprimere con un singolo termine questa mutazione del soggetto pensante in corpo vivente, faremo ricorso nel prosieguo del testo al neologismo, per quanto inelegante, "corporeizzazione".

zitutto contro Descartes, poi, come vedremo, contro lo stesso Kant, in una certa misura, una serie di armi che non ha dovuto costruirsi in prima persona, ma che ha trovato già pronte, affilate da gran tempo, nella teoria cellulare elaborata da Rudolf Virchow. All'epoca, l'opera principale di Virchow, la *Patologia cellulare* (1858), era ben nota a tutti[81], ma sono soprattutto le due letture che Nietzsche dedica nel 1881 e nel 1883 al grande libro dell'embriologo Wilhelm Roux, un allievo di Virchow, a consentirgli di misurare tutta la carica polemica della teoria cellulare nei confronti del punto di partenza della filosofia moderna[82].

Virchow stesso mostra, molto prima di Nietzsche, che la biologia cellulare non può non rimettere radicalmente in questione le premesse da cui muove Descartes. Perché la teoria cellulare potesse portare a termine con successo la totale decentralizzazione del soggetto vivente, era infatti necessario che tutte le figure tradizionali della centralizzazione venissero messe fuori gioco. In primo luogo andavano squalificate le principali figure fisiologiche della centralizzazione, quelle del cervello (centro del sistema nervoso) e del cuore (centro dell'apparato circolatorio)[83]; in secondo luogo andava rifiutata l'illusione della centralità della coscienza, di cui il sistema nervoso e l'apparato circolatorio non sarebbero che reincarnazioni fisiologicamente o anatomicamente declinate. Virchow ha ben chiaro che se il fisiologo cede alla tentazione del centralismo è perché subisce il fascino illusorio della coscienza, o del sentimento, della fantasia soggettiva che l'idea della coscienza sembra esprimere: "Noi [biologi] siamo sempre stati sedotti dal fenomeno dell'*io*."[84] Con la teoria cellulare, ogni forma di centralizzazione anatomica o fisiologica si rivela per quello che è: un inganno che dissimula quella molteplicità che noi siamo, un inganno il cui grande colpevole va individuato nella coscienza. Ma con la coscienza, a ritrovarsi sul banco degli imputati è la filosofia

[81] Nietzsche ne era a conoscenza attraverso Lange (*Storia del materialismo*, cit., t. II, parte 1, cap. 4).

[82] Cfr. W. Roux, *Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881, pp. 65-66, 110, 147.

[83] R. Virchow, *Pathologie cellulaire* (1858), tr. fr. P. Picard, Baillère, Paris 1874, p. 22 (tr. it. di G. B. Mugna, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, Vallardi, Milano 1863).

[84] Ivi, p. 324.

dell'*Ego*, la filosofia che con Descartes e Kant prende le mosse dall'*io*. Virchow propone allora di rovesciare la prospettiva. È tempo di comprendere che "l'"io" dei filosofi non è che una conseguenza del "noi" dei biologi"[85].

Nietzsche è il primo filosofo a trarre tutte le conseguenze della lezione di Virchow. Tutti i testi in cui egli si sforza di sostituire il corpo vivente all'*Ego* cartesiano e all'*Io penso* kantiano recano il segno evidente della lezione virchowiana e riprendono la sua denuncia (biologica) del primato (filosofico) dell'io. Riprendendo Virchow alla lettera, Nietzsche afferma che la coscienza razionale non opera in alcun modo una centralizzazione perfetta[86]. Con questa scoperta, dichiara, entriamo nella "fase della *modestia della coscienza*"[87]. Da Descartes fino a Virchow essa era stata considerata come l'unico punto di partenza metodico possibile; anche in biologia essa si era imposta sotto le spoglie di un "punto anatomico centrale", per quanto diverse fossero le sue incarnazioni possibili; nei testi di Nietzsche, la coscienza non è altro che uno strumento, un fenomeno di superficie, una conseguenza tardiva. I biologi, denunciando la coscienza, si liberano infine della filosofia, riuscendo così, per la prima volta, a vedere il corpo in se stesso, il corpo nella sua irriducibile pluralità. Ma così facendo dischiudono alla filosofia un intero continente, un terreno d'indagine ancora sconosciuto. Un mondo nuovo, immenso e meraviglioso, si offre per la prima volta a uno sguardo filosofico colmo di stupore: "ciò che è più meraviglioso", "il miracolo dei miracoli" non è più la coscienza; "è invece il *corpo*", questo "enorme insieme di esseri viventi", di "piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo"[88]. Il *Noi* biologico e corporeo deve diventare il nuovo punto di partenza della filosofia, e la coscienza egologica dovrà essere declassata al rango di fenomeno terminale. Anziché rivolgersi al soggetto, come hanno fatto Descartes e Kant interrogandone il sentimento (finale) di unità soggettiva, è al corpo che d'ora in poi ci si dovrà indirizzare per comprendere come nasce quell'unità, per "formarci la rappresentazione giusta della nostra unità soggettiva"[89].

[85] R. Virchow, *Atom und Individuen* (1859), in *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Reimer, Berlin 1862, pp. 71-72.

[86] FP 1881 11 [132].

[87] FP 1883-1884 24 [16].

[88] FP 1885 37 [4].

[89] FP 1885 40 [21].

Il microcosmo cellulare, per quanto minuscolo, è un "enorme insieme". Il paradosso spinge Virchow a prestare al mondo cellulare riferimenti e strutture tratte dal macrocosmo politico e sociale. Il corpo descritto dalla teoria cellulare è una società, una repubblica di cellule, uno Stato cellulare[90]. Quest'immagine virchowiana lascia tracce profonde nei testi di Nietzsche. Quando egli scrive che "l'uomo libero è uno Stato e una società di individui", riprende Virchow alla lettera: "L'individuo umano è anch'esso una società."[91] Il frammento con cui Nietzsche descrive "il corpo umano" come "(1) un enorme insieme di esseri viventi, (2) ciascuno dipendente e sottomesso, (3) e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria"[92], è una ripresa letterale del primo capitolo della *Patologia cellulare*, che descrive "l'organismo superiore" come "(1) una massa di esistenze individuali, (2) dipendenti le une dalle altre, (3) di un'indipendenza tale che, tuttavia, ogni elemento [...] risulta dotato di un'attività propria."[93]

Il terzo punto, che afferma la relativa indipendenza delle parti dell'organismo legittimando la scomposizione analitica della totalità organica in cellule autonome, segna in biologia e in medicina una vera e propria rivoluzione. Claude Bernard mostrerà bene come la teoria cellulare, pur rendendo possibile questo approccio puramente analitico e locale ai fenomeni fisiologici e patologici (da cui egli stesso trae notevolissimi vantaggi, sul piano epistemologico), tende per altro verso a mettere l'accento con troppa forza sull'autonomia delle parti, disconoscendo di conseguenza il piano morfologico dell'organismo, l'organismo considerato nel suo complesso[94]. La cautela di Bernard risveglia immediatamente un sospetto. Se Virchow e i suoi eredi tendono a passare insensibilmente dall'affermazione della relativa indi-

[90] Cfr. R. Virchow, *Pathologie cellulaire*, cit., cap. 1. Su questo aspetto della teoria cellulare e sui suoi legami con la *Naturphilosophie*, cfr. G. Canguilhem, *La teoria cellulare*, in *La conoscenza della vita*, tr. it. A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976.

[91] R. Virchow, *Atom und Individuen*, cit., p. 71.

[92] FP 1885 37 [4].

[93] R. Virchow, *Pathologie cellulaire*, cit., p. 17. Si possono d'altra parte individuare altre due fonti da cui questo testo potrebbe derivare, forse con maggiore probabilità: A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 135; J. W. Goethe, *Bildung und Umbildung organischer Natur*, in *Werke*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1855-1858, vol. 36, p. 7.

[94] C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Baillère, Paris 1885, Nona lezione.

pendenza della cellula alla tesi dell'"assoluta autonomia degli elementi anatomici"[95], sprofondando così in una sorta di solipsismo cellulare, non dobbiamo vedere proprio in questa tendenza la riprova del fatto che la cellula non è che una reincarnazione miniaturizzata dell'*Ego*, e che lungi dal liberarsi dalle aporie dell'egologia la teoria cellulare non potrà che ricadervi? Se la cellula non è che un nuovo *Ego*, come illudersi che l'incorporazione nietzscheana della teoria cellulare possa davvero contestare il soggetto egologico di Descartes e Kant?

Dalla cellula all'Io penso

Per quanto riguarda gli organismi superiori, come il corpo umano, Virchow e Nietzsche rispondono in anticipo al dubbio di Claude Bernard: le cellule di un corpo organizzato non godono mai di un'autonomia assoluta, sono piuttosto integrate a una totalità alla quale risultano sottoposte. Tuttavia quelle cellule, considerate in se stesse, continuano a essere delle "unità vitali" semplici, degli "organismi elementari"[96]. Nel riprendere da Brücke quest'espressione gravida di conseguenze, Virchow sa di porsi sotto la tutela di una precisa tendenza della biologia cellulare degli anni cinquanta dell'Ottocento, tendenza che mette in valore la cellula come elemento vitale semplice, omogeneo, autonomo. Influenzato da questa tendenza, essa stessa stimolata dalla scoperta di quello che era all'epoca un nuovo continente completamente inesplorato, quello della vita unicellulare[97], Virchow riconosce che è l'organismo cellulare semplice, è la cellula isolata e autonoma a imporsi come *unico possibile punto di partenza* in biologia, mettendo con ciò in secon-

[95] Ivi, p. 362.

[96] R. Virchow, *Pathologie cellulaire*, cit., p. 17.

[97] È il mondo affascinante dei protozoi, o protisti (amebe, infusori, vorticelli, ecc.) a corroborare questa tendenza a porre al centro della riflessione l'idea di una sostanza semplice: il protoplasma o contenuto cellulare amorfo. Su questa tendenza della biologia cellulare, cfr. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello Spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992. Cogliamo l'occasione per sottolineare il profondo debito della presente ricerca nei confronti di quest'opera.

do piano la straordinaria complessità degli organismi superiori. Un nuovo Io, l'Io cellulare, biologico da cima a fondo, soppianta così il "Noi dei biologi": "Questo principio mi sembra rappresenti l'unico possibile punto di partenza di ogni teoria biologica. Una sola forma elementare attraversa l'intero regno organico *restando sempre la stessa*."[98]

Le ambiguità del punto di partenza assunto da Virchow rinascono nel punto di partenza che Nietzsche fa proprio. Chi è il *Leib*, il corpo vivente che Nietzsche sceglie come filo conduttore? È la società cellulare complessa e integrata, oppure la cellula in se stessa considerata? È l'organismo più complesso (il corpo umano) o il più semplice di tutti (il protoplasma)? Ripetendo insensibilmente la deriva di Virchow, Nietzsche passa dalla massa cellulare collettiva alla cellula individuale isolata: "In ogni essere organico complesso deve esistere una *massa di coscienze* e di volontà [...]. Neppure la più piccola delle creature organiche può essere priva di coscienza e volontà."[99] Il centralismo cerebrale viene, così, semplicemente soppiantato da un altro centralismo, un centralismo cellulare che, tuttavia, non mette in questione in alcun modo il ruolo centrale e originario che la coscienza giocava nella filosofia moderna. Certo, un corpo complesso rappresenta una massa enorme di centri. Ma ciascuno di quei centri resta identico a una coscienza. E con la cellula ecco che inizia l'*Ego*: "Il sistema nervoso e il cervello costituiscono il sistema di direzione e l'apparato di centralizzazione di innumerevoli spiriti individuali [...] *Anche l'io-spirituale* è dato già con la cellula."[100] Se si sta ad alcuni frammenti nietzscheani, l'*Ego* della coscienza sembra essere soppiantato da una coscienza egologica in miniatura, ma sembra anche essere rafforzato e intensificato da questo cambiamento di prospettiva. Il *Noi* dei biologi non segnerebbe, così, altro che una tappa provvisoria, una semplice deviazione di percorso che permette infine all'*Ego* di concentrarsi in se stesso, miniaturizzandosi e semplificandosi all'estremo, per affermarsi con forza ancora maggiore come l'istanza unica, universale e costante, posta a monte di ogni rappresentazione.

Questo slittamento, se di slittamento si tratta, rischia di condurre il soggetto vivente nietzscheano verso una duplice impasse. Individuando nella cellula un individuo completo e sostanziale, un individuo già costituito,

[98] R. Virchow, *Pathologie cellulaire*, cit., p. 17 (corsivo nostro)

[99] FP 1884 25 [401].

[100] FP 1884 26 [36].

Nietzsche corre il pericolo di fallire l'essenziale, ovvero il processo di individuazione attraverso il quale l'individuo (complesso) va costituendosi, giungendo solo al termine del processo (o forse non giungendo mai davvero) a unificare quella pluralità (il *Noi*) che esso è in prima battuta. Ora, se è su questo piano che si gioca quella che i più notevoli fra i tentativi contemporanei di pensare l'individuazione hanno chiamato l'"ipseità" o l'"ecceità" del soggetto[101] – cioè il fatto che il soggetto sia sempre questo soggetto, quest'uomo che ho di fronte (*Ecce Homo...*), irriducibile a ogni altro – si dovrebbe concludere che il cammino che conduce dall'*Ego* alla cellula, mettendo capo alla finzione di un individuo già fatto, non può non perdere per strada l'individuo vero e proprio, l'individuo che non emerge se non attraverso le tortuose e dolorose avventure dell'individuazione. Un secondo scacco, d'altra parte, confermerebbe il primo: se Nietzsche si dà, con la cellula, un *Ego* universale, costante e anonimo, se riduce il corpo vivente a un *Io* del tutto fungibile, la cui ipseità si trova quindi in ultima analisi negata, egli sfiora, con ciò, la medesima aporia in cui era caduto l'*Io penso* kantiano. Svuotandosi di se stesso (*ipse*), l'individuo cellulare o organico ripeterebbe paradossalmente gli errori del dualismo. La corporeità che Nietzsche presta al soggetto non sarebbe che un altro modo, più sottile, di denegare il corpo. Credendo di cogliere, con il corpo vivente, la posta in gioco situata alla giuntura dell'empirico e del trascendentale, Nietzsche non finisce, al contrario, per inasprire la contrapposizione tra quelle due dimensioni?

Esaminiamo anzitutto il secondo punto: in che misura il corpo vivente nietzscheano riporta il privilegio dell'io penso alla passività del sentire? Nietzsche, riprendendo Lange[102] e Schopenhauer[103], nega anzitutto ogni differenza tra l'uno e l'altro, riportando entrambi alla dimensione di una fonda-

[101] Pensiamo, naturalmente, tanto all'analitica esistenziale di Heidegger quanto alle riprese che ne sono state tentate successivamente all'interno della tradizione fenomenologica, nonché all'opera capitale di Gilbert Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Millon, Grenoble 1995), le cui straordinarie consonanze con il pensiero nietzscheano dell'individuazione e con la correlativa critica dell'*Io penso* e delle categorie kantiane meriterebbero uno studio a sé stante (ci torneremo più avanti, ma cfr. anche l'Introduzione).

[102] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., II, prima parte, cap. 1, e terza parte, cap. 4.

[103] Cfr. in particolare A. Schopenhauer, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, tr. it. E. Kuhn, Boringhieri, Torino 1959, cap. 4.

mentale *attività*. Sentire è già interpretare, è già pensare. Ma Nietzsche precisa: in entrambi i casi, ne va di un'assimilazione organica.[104] Sentire o pensare significa sempre ridurre il diverso all'identico. Ecco che progressivamente un termine biologico si impone a Nietzsche, nel momento in cui deve designare l'atto dell'unificazione: "rendere-identico" diventa "assimilare", rendere "simile a" (*ad-similare*). L'assimilazione, con buona pace di Kant, inizia molto prima del pensiero: inizia con il primo essere vivente che si nutre e digerisce. Ed è a Roux che Nietzsche, incontestabilmente, deve questa nozione unificatrice dell'assimilazione[105]. L'assimilazione è infatti, per Roux, la facoltà peculiare del vivente di "trasformare, al suo interno, delle parti estranee in qualcosa di identico, di raggruppare in se stesso diversi gruppi di atomi in gruppi identici, cioè di appropriarsi di ciò che è qualitativamente estraneo per produrre da se stesso quanto gli è necessario [...]. L'essenza di tale capacità è una sorta di autoproduzione o autocostituzione del necessario."[106]

Tre determinazioni decisive si delineano nel corso di questa lunga definizione: (1) L'assimilazione è sempre la riduzione dell'alterità (dell'estraneo o del diverso) all'identico (al medesimo o all'uguale, *gleich*). Nietzsche si richiama senza sosta a questa prima determinazione: l'assimilazione è sempre descritta nei suoi testi come un "rendere-identico" (*Gleich-machen*)[107]. (2) L'assimilazione è un processo di "appropriazione" (*Aneignung*). Anche in questo caso Nietzsche riprende alla lettera un termine di Roux: "La vita è *essenzialmente* appropriazione (*Aneignung*)", è "offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole"[108]. La violenza di questo testo, che sem-

[104] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 230. Cfr. anche FP 1883 7 [33], FP 1884 25 [356], 26 [448], FP 1885 34 [252], 40 [7], 40 [33], 40 [37], 41 [11], 42 [7], FP 1885-1886 2 [90], FP 1886-1887 5 [65].

[105] Segnaliamo che il concetto di assimilazione fa la sua prima e decisiva comparsa nel 1873, in *Verità e menzogna in senso extramorale*, nonché in FP 1872-1873 19 [237]. È però necessario attendere la prima lettura di Roux (FP 1881 11 [182], 11 [268], 11 [270], 11 [315]), e ancor più la seconda (vedi nota precedente), perché il termine ritorni sotto la penna di Nietzsche imponendosi come un concetto fondamentale.

[106] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., p. 217.

[107] FP 1885 40 [33]. Cfr. anche FP 1881 11 [134].

[108] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 259. Il frammento del 1881 11 [134] definisce il rendere-identico dell'assimilazione come un "tiranneggiare", come un atto di "crudeltà". Sull'appropriazione organica, FP 1885 38 [10], FP 1885-1886 2 [76], FP 1887 9 [151].

bra rompere con il tono neutro e obiettivo della definizione di Roux, gli è in realtà assolutamente fedele; comprendere l'assimilazione come appropriazione, dire che il vivente elabora ciò che gli è più proprio attraverso la riduzione dell'altro all'identico, significa affermare che l'identità del sé presuppone la violenta negazione di ogni alterità. (3) A partire da queste premesse, l'autosufficienza sembra imporsi logicamente come il tratto distintivo del soggetto corporeo, che per un verso riecheggia il primordiale solipsismo dell'*Ego* (Descartes), per altro verso la tentazione logicista di de-sensibilizzare il soggetto riportandolo alla dimensione di un *Io penso* più originario (Kant). Il vivente, anche in questo caso, è colui il quale, grazie all'"autocostituzione del necessario", non abbisogna d'altro che di se stesso. È l'istanza che si impone come necessaria, rifiutando di lasciarsi costituire dall'alterità: "Non vedere, non sentire tante cose, non farsene avvicinare [...] – prima prova che non siamo un caso, ma una necessità."[109] Autocostituendosi come necessario, e costituendo in quello stesso movimento, attraverso se stesso e per se stesso, ciò che gli è necessario, il vivente sembra non essere altro che la replica, per quanto biologizzata, dell'autarchica spontaneità dell'*Ego* cartesiano e dell'*Io penso* kantiano.

Ancor peggio: sul filo della definizione biologica dell'assimilazione, il soggetto nietzscheano non si trova neppure più sottoposto, come l'*Io penso* kantiano, alla necessità di sentire per conoscere. Mentre il soggetto kantiano si sapeva emiplegico, privo di una parte vitale di se stesso, impossibilitato a conoscere alcunché, in assenza della donazione del diverso e del molteplice – mentre dunque il soggetto kantiano avvertiva ancora l'ingiunzione del corpo, che gli ordinava di sentire per conoscere e gli ricordava così la sua condizione di essenziale finitezza – il soggetto nietzscheano rifiuta la possibilità stessa che si dia una qualsiasi "impressione" proveniente da fuori[110]. Se Lange (e Schopenhauer) avevano negato il tenore trascendentale del kantismo (nel primo senso del trascendentalismo, nel senso di una necessaria correlazione con un "oggetto trascendentale = x"), quella negazione viene ora spinta all'estremo: ogni sensazione è la creazione interna dell'*Io penso* o del-

[109] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Perché sono così accorto", § 8. Cfr. anche *Al di là del bene e del male*, § 230.

[110] FP 1885 38 [10]. Cfr. anche FP 1884 26 [203], FP 1885 34 [55], 34 [247].

l'*Io interpreto*, è una finzione spontanea dell'Ego interpretante e nulla deve al mondo o agli altri. Se così stessero le cose, si capirebbe bene come Heidegger concluda facilmente che la corporeizzazione nietzscheana del soggetto "non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes", suggerendo con ciò, implicitamente, che essa comporta l'oblio dei progressi compiuti da Kant[111].

Nessuna assimilazione senza eccitazione

In realtà, se si approfondisce la genesi storica del concetto di assimilazione, di cui il testo di Roux non ci offre peraltro che una visione parziale, ci si rende conto rapidamente che tanto i suoi presupposti quanto le sue conseguenze contestano alla radice ogni interpretazione di questo genere. Lo stesso Roux mette in guardia i suoi lettori: le parti non possono essere attive se non in quanto stimolate dall'"eccitazione funzionale"[112]. L'attività nutritiva, che per Roux come per Nietzsche rappresenta il paradigma stesso dell'assimilazione, non è, essa stessa, altro che la risposta attiva delle parti a un'eccitazione preliminare.

La nozione fisiologica di eccitazione (*Reiz*) non è un'invenzione di Wilhelm Roux. Universalmente condivisa dai biologi dell'epoca, è presente già in Claude Bernard, che la eredita da Virchow, il quale la riprende a sua volta dai fisiologi del XVIII secolo. "Niente assimilazione senza eccitazione": con queste parole Roux, e prima di lui Bernard[113], ricordano quello che era il nocciolo stesso dell'insegnamento di Virchow: "In assenza di eccitazione (*Reiz*) non vi è alcun lavoro organico."[114] Che cosa intendono i fisio-

[111] Heidegger tende a rinchiudere Nietzsche nella dimensione del cominciamento cartesiano (specie nel *Nietzsche* (in part. sezioni V-X)), mentre è portato in genere a collocare Kant tra i precursori del proprio cammino (cfr. *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1981).

[112] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., p. 160.

[113] C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie...*, cit., p. 248.

[114] R. Virchow, *Über Erblichkeit*, in "Deutsche Jahrbuch für Politik und Literatur", Bd. 6, 1863, p. 349 (citato da Roux, *Der Kampf der Teile...*, cit., p. 161).

logi col termine "eccitazione" o col termine "irritazione" (*Reizung*), più ricorrente tra i medici? Leggiamo la definizione di Virchow: "Ogni attività vitale presuppone [...] un'*irritazione*. L'irritazione consiste in un'alterazione *passiva* (*passio*, *pathos*) che l'elemento vivente sperimenta in seguito a un influsso estraneo, sufficiente a turbare il suo equilibrio interno. Una volta prodottasi questa modificazione passiva, ecco che si sviluppa un processo *attivo*, prova palpabile delle proprietà vitali dell'elemento considerato. L'eccitabilità di una parte è peraltro il criterio che ci consente di giudicare se essa è viva o meno."[115] Le tre conseguenze di questa definizione, confermate sia da Claude Bernard, sia da Roux, sia da Nietzsche stesso, non possono che fugare i sospetti prima evocati a carico della corporeizzazione del soggetto, fin qui considerata dal solo punto di vista delle procedure di assimilazione del vivente.

1/ Mentre credevamo di tenere in pugno, con l'attività di assimilazione spontanea, la definizione e il cominciamento stesso della vita, il processo dell'assimilazione non è che un indizio, un filo che ci porta a risalire, se lo seguiamo fino in fondo, a un'eccitazione iniziale: il "processo *attivo*, prova palpabile delle proprietà vitali dell'elemento", non è che la *conseguenza* di una "modificazione passiva". La teoria nietzscheana dell'assimilazione non dice altro che questo. Certo, la sensazione è già un costrutto intellettuale, o come dice Nietzsche un'interpretazione. Ma questa interpretazione assimilatrice (si pensi alla sensazione di piacere o dispiacere, ad esempio) è sempre e a sua volta interpretazione di un'*eccitazione* più originaria, che sorprende il soggetto al suo sopraggiungere: "Il fatto che un'eccitazione violenta venga sentita come piacere o come dispiacere è una questione che riguarda l'intelletto *interpretante*", e "una stessa eccitazione *può* essere interpretata come piacere o dispiacere."[116] Di fatto, "l'eccitazione più violenta non è, in sé, dolore"[117]. In altri termini, è necessario distinguere nettamente le *eccitazioni* dalle loro *interpretazioni soggettive*. Senza l'eccitazione, che *precede* e provoca l'interpretazione, l'interpretazione stessa non sarebbe possibile. Prima di ogni pensiero, prima di ogni sensazione, è necessario che si dia

[115] R. Virchow, *Pathologie cellulaire*, cit., p. 326.

[116] F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, cit., § 127.

[117] FP 1884 25 [402]. Cfr. anche FP 1883 7 [25], FP 1885 25 [390], 26 [77].

al soggetto un'eccitazione[118]. Con questo semplice argomento Nietzsche già si smarca dalla pretesa autarchica dell'*Ego* cartesiano.

2/ L'eccitazione provoca anzitutto, prima ancora che una qualsiasi risposta attiva, una "alterazione passiva (*passio*, *pathos*)" della cellula. Il soggetto cellulare, in quanto soggetto eccitato, è in primo luogo un soggetto *passivamente affetto*. Nietzsche lo afferma molto chiaramente già nei testi in cui analizza per la prima volta la coppia fisiologica dell'assimilazione e dell'eccitazione: "Eccitazione e attività associate [...]. Ogni soffrire reclama un agire."[119] L'eccitazione è un soffrire originario (*Leiden*), un'*affezione passiva* che non va in alcun modo confusa con l'interpretazione attiva di quell'affezione come piacere o dolore (*Schmerz*, *Unlust*), anche se l'una segue necessariamente all'altra, e in questo senso l'una è intimamente associata all'altra. La biologizzazione del soggetto kantiano, lungi dall'evacuare il soggetto della sua dimensione di corporeità, richiama al contrario l'attenzione sul fatto che *ogni soggetto vivente è in primo luogo un soggetto "affetto", e un soggetto che soffre di quelle affezioni*. È quanto Lange e Schopenhauer trascuravano, insistendo esclusivamente sulle costruzioni attive del soggetto e riducendo l'eccitazione a semplice elemento "scatenante", a mero "materiale"[120] intorno al quale la filosofia non aveva nulla da dire. Nietzsche al contrario rifiuta, nella scia di Kant, di passare sotto silenzio la passività della ricezione del dato, e spingendosi ancor più lontano di Kant insiste (e insisterà sempre più, come vedremo) sulla sofferenza (*Leid*) che essa implica.

3/ Affetto, o "alterato", il soggetto lo è, infine, nel senso che nella ricezione qualcosa di radicalmente *altro*, qualcosa di estraneo gli si offre. Così come, nella cellula di Virchow, "l'alterazione passiva" è la conseguenza di un "influsso estraneo", allo stesso modo, per Nietzsche, un atto di assimilazione da parte del vivente, una sensazione o un giudizio non sono mai altro che "l'appropriazione di un'impressione estranea"[121]. In altri termini, se assimilare significa "rendere-identico" a qualcosa di "già-visto", è perché ciò che si

[118] FP 1885 25 [325]. Ma l'idea si trova già in *Verità e menzogna in senso extramorale*, oltre che in un frammento preparatorio di importanza capitale: "In sé, non c'è alcun dato, se non l'eccitazione" (FP 1872-1873 19 [209]).

[119] FP 1872-1873 19 [210].

[120] Cfr. soprattutto A. Schopenhauer, *La quadruplice radice...*, cit., pp. 86 ss., 102 ss.

[121] FP 1872-1873 19 [227].

dà, preliminarmente, nell'eccitazione, è qualcosa di radicalmente altro, o, il che è lo stesso, qualcosa di assolutamente nuovo, che il soggetto avverte sempre, in prima battuta, con un moto di sofferenza: "*Comprendere* è originariamente soffrire un'impressione e riconoscere una potenza estranea."[122] L'eccitazione è sempre qualcosa di "mai visto", qualcosa di "inaudito", che l'organismo cerca con tutte le sue forze di rendere sopportabile riconducendolo al già noto e al già compreso. Vedremo d'altra parte che proprio nel modo sempre diverso con cui i corpi si mettono in gioco per realizzare questo passaggio, si gioca anche la loro ipseità.

Un corpo vivente è anzitutto un soggetto eccitabile. Non si deve tuttavia riservare questo privilegio dell'eccitazione agli organismi inferiori (agli organismi unicellulari, ad esempio)? Più si risale la scala degli organismi, più gli esseri che si incontrano sono complessi, più la proporzione tra la passività dell'eccitazione e l'attività dell'assimilazione tende a rovesciarsi a favore della seconda. Se la cellula o la "parte" di Virchow è anzitutto eccitabile, i corpi organizzati e le totalità organiche complesse studiate da Claude Bernard o Wilhelm Roux sembrano essersi liberati di quella primordiale passività, e di ogni forma di dipendenza dall'ambiente, per farsi azione libera, spontanea, autonoma. In che misura il corpo vivente, il "miracolo dei miracoli" da cui Nietzsche vuole prendere le mosse, coincide con l'elemento eccitabile di Virchow? Non è forse più simile a quei corpi superiori, completamente liberi dal mondo, dagli altri e dai loro influssi, corpi che essendosi lasciati alle spalle ogni forma di *re*-azione sono ormai divenuti pura azione? È l'ultimo problema con cui dobbiamo confrontarci, se vogliamo accertare che la corporeizzazione del soggetto tentata da Nietzsche riesca effettivamente a introdurre un elemento di novità rispetto alla "posizione metafisica di fondo di Descartes".

Dall'identità del medesimo *(gleich)* all'ipseità del se stesso *(Selbst)*

Claude Bernard attribuisce all'organismo superiore un "ambiente interno" costante, nel quale i suoi organi vitali sono immersi, al riparo dal mon-

[122] FP 1883 7 [173]. Anche in questo caso, la sofferenza (*Leid*) designa *l'affezione originaria* e non *l'interpretazione intellettuale* dell'eccitazione in quanto dolore (*Schmerz*) o dispiacere (*Unlust*).

do esterno e dai suoi bruschi mutamenti: "Si tratta di un organismo che si è messo da sé in una serra. Gli ininterrotti mutamenti dell'ambiente cosmico non lo sfiorano neppure. Non è vincolato ad essi, è libero e indipendente."[123] Ma concludere da questa costanza e indipendenza dell'ambiente interno a una totale separazione del corpo vivente dal mondo ambiente significa incorrere in un grave controsenso, denunciato con molta chiarezza da Claude Bernard (e poi da Roux[124]): "L'animale superiore, lungi dall'essere indifferente al mondo esterno [...], vive al contrario in stretta e sapiente relazione con esso, così che il suo equilibrio risulta da una continua e sottile opera di compensazione, realizzata come per mezzo della più sensibile delle bilance."[125] Gli organismi inferiori si spingono invece tanto in là sulla strada dell'assimilazione del nuovo all'identico, che persino la loro eccitazione ha carattere originariamente assimilatore: nessun essere vivente è più chiuso alla diversità delle forze che lo circondano di un organismo protoplasmatico, e viceversa nessun essere è più esposto alle alterazioni dell'ambiente e all'alterità in genere dell'organismo complesso, intento a lottare per costruire la sua identità e per diventare se stesso. Più intenso è lo sforzo compiuto per diventare se stessi (*ipse*), più grande si fa l'ambizione di diventare un soggetto, un "destino", una "necessità"[126] (anziché un semplice oggetto passivo delle circostanze esteriori o del "caso"), e più profondo si rivela il rapporto istituito con l'alterità. In questo senso, la "vita costante o libera" del corpo vivente umano, la sua meravigliosa complessità interna presuppone un'apertura all'alterità, un'esposizione alle ondate delle eccitazioni molto maggiore di quella che si ritrova nella "vita oscillante" dell'organismo inferiore, sorta di fantoccio sballottato dall'influsso delle forze esterne proprio perché condannato a uno scambio pressoché nullo con il suo ambiente.

Questo paradosso apparente, che ritroviamo al centro di alcuni dei più bei testi di Nietzsche, rivela nei passi prima citati una tonalità ben diversa: se l'*Ego* di *Ecce Homo* consiglia di "non vedere, non sentire tante cose, non

[123] C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie...*, cit., Seconda lezione. Possiamo avanzare la supposizione (solo la supposizione, tuttavia) che Nietzsche, che conosceva Claude Bernard (cfr. FP 1888 14 [65]), conoscesse anche la sua teoria dell'"ambiente interno".

[124] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus...*, cit., p. 78.

[125] C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie...*, cit., p. 114.

[126] Di qui il titolo di uno dei capitoli di *Ecce Homo*: "Perché io sono un destino".

farsene avvicinare"[127], è per una serie di motivi che fugano definitivamente i sospetti che potevano gravare su di lui.

1/ Proprio perché più che mai irritabile, *questo* Ego (*questo* singolo uomo) deve difendersi. Non può permettersi di lasciar "avvicinare" qualunque cosa. Aperto a una moltitudine di sollecitazioni, da cui dipendono la sua vita e soprattutto la sua identità, deve vegliare persino sulla "scelta del cibo, del luogo, del clima". Lungi dall'essere un soggetto fungibile con ogni altro, intemporale e atopico, identico (*gleich*) nel senso logico del principio di identità (A = A), il soggetto vivente, anche e soprattutto se dotato di un ricco "mondo interiore", si scopre già sempre situato in un certo luogo, sotto un certo cielo, strettamente correlato con il cosmo: "In una via della calma e aristocratica città di Torino", o "in una piccola città tedesca", e così di seguito. Solo un individuo complesso può preoccuparsi del luogo in cui abita, una bella città italiana o una minuscola cittadina tedesca: un organismo unicellulare come l'ameba non se ne preoccupa affatto, o quasi. L'identità di cui si preoccupa l'organismo superiore non è l'identità del medesimo (*gleich*), ma l'identità del se-stesso (*Selbst*).

2/ Un soggetto vivente non può effettuare gli aggiustamenti da cui dipende la sua vita se non appellandosi alla più fine sensibilità, alla "più sensibile delle bilance". Mentre l'ameba sopravvive grazie all'assimilazione di una gamma molto ristretta di stimoli, la vita più complessa dell'uomo dipende da una molteplicità di stimolazioni che la sua sensibilità deve incessantemente sorvegliare, sperimentare, trasformare. L'uomo è un organismo complesso, unico, perciò deve spiare senza sosta le eccitazioni che nascono in lui, deve valutarne l'utilità e il danno, deve assumersi il rischio di accoglierli, oppure di trasformarli prudentemente, al limite di rifiutarli. L'autoregolazione dell'organismo complesso, che tanto affascina Claude Bernard e Wilhelm Roux, non ha luogo se non sulla base del fatto che il soggetto è affetto dal suo ambiente, è *irritabile*. Per questo Nietzsche designa questa sensibilità regolatrice, questa facoltà simile alla "più sensibile delle bilance", attraverso una metonimia che fa ricorso al più estetico, al più carnale, forse, di tutti i sensi: il "gusto". Il gusto, questo atto interpretativo, è infatti indissociabile dall'affezione del tutto passiva delle papille.

[127] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Perché sono così accorto", § 8.

3/ Infine, e soprattutto, questo *Ego* iper-irritabile sorveglia con tanta cura le eccitazioni che lo investono per poter continuare ad essere affetto, per poter essere affetto sempre di più e sempre meglio, per far sì che sempre più numerose eccitazioni possano entrare in lui, trasformandolo incessantemente dall'interno. Esso deve quindi predisporre un mondo che la sua irritabilità trovi sopportabile, così da poter avere, al posto degli "aculei" che lo difendono dal mondo e dagli altri, "mani *aperte*" a ciò che accade. Quest'ultima tesi è forse la più decisiva delle tre. Se è vitale la necessità della chiusura su di sé e dell'illusione di un'identità stabile (*Gleichheit*), che solo l'assimilazione del comprendere rende possibile, la gerarchia tra i viventi si gioca su un altro piano. Il segno della vita più elevata non va ricercato in questa capacità della vita di richiudersi su se stessa, ma nella sua capacità di aprirsi il più possibile a ciò che precede il comprendere, nella sua capacità di sopportare l'altro, il nuovo, l'estraneo: nella sua capacità di protendere "al posto degli aculei mani *aperte*": "*Difendersi da ciò che è estraneo*, non lasciare che l'eccitazione agisca come una *forza formatrice* – contrapporgli invece una pelle dura, un sentimento ostile: per i più, è una *necessità vitale* per la loro conservazione. [...] in materia di morale, la libera ampiezza di vedute trova il suo limite là dove non si avverte più lo stimolo dell'estraneo come un *elemento eccitante*, ma soltanto come un *elemento dannoso*."[128] In altri termini, "ogni rifiuto è cosa da indigenti", perché la libera ampiezza di vedute ha la sua misura nella capacità di *accogliere* l'eccitazione, di avvertirla (anche quando è causa di sofferenza) come un'*occasione* anziché come un pregiudizio.

Questa tesi, che già nei primi scritti di Nietzsche assume i contorni di una vera e propria definizione dell'essenza del vivente[129], riceve, con la seconda lettura di Roux, nel 1883, una sorta di benedizione biologica, di cui i testi nietzscheani si impregnano in quegli anni fino al midollo. Il ragionamento di Roux è il seguente: poiché l'assimilazione non è che una risposta

[128] FP 1883 7 [195].

[129] È questo il senso della complementarietà che lega l'apollineo (l'identità stabile del medesimo) e il dionisiaco (l'irruzione debordante dell'alterità) nella *Nascita della tragedia*, ma anche nella gerarchia tra la rigida assimilazione operata dallo scienziato e l'apertura agli sconvolgimenti dell'eccitazione di cui dà prova l'artista, in *Verità e menzogna in senso extramorale*, nonché nella nozione di "forza plastica", chiusa e allo stesso tempo aperta all'alterità del passato (e dell'avvenire) elaborata nella *Seconda inattuale*.

all'eccitazione, più un essere vivente è aperto all'eccitazione impostagli dall'estraneo più cresce la sua forza di assimilazione. Ciò porta Roux ad attribuire alle eccitazioni più violente in assoluto, le ferite e le lesioni organiche, un ruolo decisivo nell'accrescimento della forza dell'organismo.[130] Nietzsche riprende le analisi di Roux alla lettera. Se si dà una "*influenza delle eccitazioni sull'assimilazione*", se "quanti sono *resi più forti* dall'eccitazione" si ritrovano "avvantaggiati" rispetto agli altri, si deve arrivare alla seguente conclusione: "Moralmente: valore del *dolore*, della *ferita*"; "Sul piano morale: accrescimento della potenza là dove si producono un gran numero di *minutissime ferite*, attraverso le quali si accresce il bisogno dell'*appropriazione*."[131]

Il dolore, ricordiamolo, è la reazione assimilatrice, l'interpretazione e la valutazione negativa del sentire, attraverso cui il soggetto risponde alle finissime lesioni, alle continue ferite che le eccitazioni gli infliggono. Là dove accade l'interpretazione di un dolore (*Schmerz*), si dà anzitutto una lesione, una ferita, un "soffrire" (*Leiden*). Ma sono appunto queste ferite a innescare il lavoro attivo dell'interpretazione riparatrice. In altri termini, se l'organismo si chiudesse del tutto alle ferite infertegli dal fuori, la sua stessa forza di assimilazione, la sua stessa risposta non avrebbe più ragion d'essere. È proprio di una vita inferiore, o di una vita "oscillante", come la chiama Claude Bernard, questo tendere a una condizione quasi minerale, questo restare rintanata nella propria conchiglia limitando gli scambi organici al minimo indispensabile. La vita "elevata", superiore, aperta all'ambiente cosmico più vasto, è la più eccitabile, la più soggetta a ferite, e per questo è la più forte, la più capace di guarigione: "Si sviluppano processi in cui l'eccitazione diviene necessaria, *diviene l'eccitazione-che-spinge-alla-vita* (*Lebensreiz*): in mancanza della quale la vita si avvia al declino e alla rovina. Sono questi i *processi più elevati*."[132] Tra la vita più elevata, continuamente esposta al rischio della feri-

[130] L'esempio prediletto da Roux è quello della rigenerazione cellulare che segue ogni violenta lesione del tessuto osseo. Il fenomeno evidenzia non soltanto le formidabili risorse di cui dispone l'organismo, ma anche e soprattutto il ruolo costitutivo della perdita, del deficit e della lesione in genere nell'accrescimento delle forze di un organismo.

[131] FP 1883 7 [86], 7 [95]. Ciò che si annuncia non è che il concetto di "grande salute", su cui torneremo alla fine del libro.

[132] FP 1883 7 [98].

ta, e la vita inferiore, quasi minerale, si stende tutta la gamma di sfumature e di gradi possibili dell'individuazione: la gamma in cui si muove la vita in quanto vita di *questo* singolo uomo, costretto a mantenere alte le difese contro il continuo irrompere delle eccitazioni, magari a chiudersi ad alcune di esse, per evitare il rischio di chiudersi una volta per tutte e per poter continuare ad aprirsi sempre di più. Di qui il paradosso di *Ecce Homo*: l'"autodifesa" non ha altro scopo che quello di "tenere le mani aperte...".

Come vedremo, il paradosso si ritrova già al cuore del concetto di volontà di potenza, che nasce appunto nella prima metà degli anni ottanta dell'Ottocento nella scia delle ricerche biologiche di Wilhelm Roux sull'autoregolazione dell'organismo. Ma prima di esaminare in dettaglio la genesi biologica del concetto, è utile anticipare una prima risposta alla nostra domanda iniziale. Partire dal corpo e dalla fisiologia: perché? Nietzsche risponde: per conquistare "la rappresentazione giusta della nostra unità soggettiva"[133]. Quale unità si delinea nel soggetto vivente? Si tratta dell'unità autarchica e della coincidenza con sé dell'*Ego* cartesiano? Oppure dell'unità, svuotata di ogni ipseità a vantaggio dell'identità con se stessa (A = A), dell'*Io penso* kantiano? Se con il termine *Leib* designiamo il corpo superiore, la risposta è un no senza appello. L'atto assimilatore (il "soggetto" nel suo significato ultimo) è inseparabile dalle ferite dell'eccitazione. Ma se *Leib* è già il corpo del protoplasma, l'elemento cellulare semplice e omogeneo che suscita lo stupore di tutta un'epoca e che alimenta al seguito di Haeckel tutta una corrente monista della biologia cellulare, meccanicista ed evoluzionista? Vedremo che anche in questo caso la risposta di Nietzsche è negativa. Ogni essere vivente – anche l'ameba, anche il protoplasma – contesta l'identità del sempre-uguale (*gleich*) per inaugurare l'identità – non fungibile – del se-stesso (*Selbst*). Ovvero un'identità che, nella misura in cui si intreccia sempre con l'alterità, non si declina mai, a differenza dell'identità del sempre-uguale, al presente, ma deve sempre essere conquistata, deve restare cioè sempre a venire. Ci troviamo, così, di fronte alla più difficile delle domande che Kant lascia in eredità a Nietzsche: se il soggetto è allo stesso

[133] FP 1885 40 [21].

tempo attivamente in cerca di se stesso (la spontaneità dell'assimilazione) e passivamente determinato da ciò che gli accade (le ferite dell'eccitazione), l'ipseità non si sdoppia a sua volta in due parti, l'una attiva l'altra passiva, secondo lo schema dualista che già spezzava in due il soggetto kantiano? Che speranze abbiamo di capire in che modo si articolano e si annodano l'una all'altra la passività e l'attività originarie del soggetto vivente?

2
La volontà di potenza sul filo conduttore dell'organismo

"'Volontà di potenza' [...] *il tentativo di una nuova interpretazione di ogni accadere*."
"L'essenziale dell'essere organico è una *nuova interpretazione dell'accadere*, l'interna molteplicità delle prospettive è essa stessa un accadere."

Frammenti postumi, 1885 40 [50], 1885-1886 1 [128]

Se si deve attendere l'anno 1884 perché il concetto di volontà di potenza indichi esplicitamente il corpo vivente come nuovo punto di partenza, Nietzsche suggerisce già dal 1883 che la volontà di potenza vada interpretata sul filo conduttore dell'organismo: "Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza."[134] Poiché la volontà di potenza è anzitutto "volontà-di-vita" (*Lebens-Wille*), non potremo comprenderne il significato se non ci interrogheremo sul modo d'essere del vivente, se non studieremo il vivente in tutti i suoi "grandi e piccoli cammini". È a partire da questi testi che si chiarisce la posta in gioco dell'attenta lettura che Nietzsche intraprende di tante opere biologiche: lettura che rappresenta per lui, circostanza che non va mai dimenticata, un immenso sacrificio[135]. Leggendo e rileggendo le opere di Roux (nel 1883), di Rolph (nel 1884), poi di Nägeli (nel 1886), Nietzsche indaga sul vivente, si mette sulle sue tracce, ne segue gli indizi più impalpabili, con la sola speranza di far comprendere, e di comprendere egli stesso, nel modo più profondo, il significato della volontà di potenza.

[134] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, II, "Della vittoria su se stessi".

[135] Sacrificio di tempo, sacrificio dal punto di vista della salute (Nietzsche soffre già, all'epoca, di gravi disturbi oculari), ma anche e soprattutto sacrificio che lo espone a un eccesso di eccitazioni estranee, che rischia di non riuscire ad assimilare (vedi le battute finali di *Ecce Homo* sulla lettura e l'autodifesa).

Perché tuttavia comprendere il vivente come *volontà*? Interpretando il soggetto *che vive* come soggetto *che vuole*, riportando la vita alla volontà, Nietzsche non rischia forse di perdere proprio quella dimensione di passività che si trova inscritta al cuore di ogni vivente? L'interpretazione della vita come volontà di potenza, che vorrebbe superare l'opposizione dualista tra un soggetto trascendentale attivo (che qui diventa soggetto che non solo pensa e sente, ma vuole[136]) e un soggetto empirico passivo (paticamente e patologicamente determinato), non ottiene forse il risultato paradossale di portare a compimento la riduzione della soggettività a pura spontaneità chiusa su se stessa, pura spontaneità alla quale nulla può davvero accadere? Se è appunto l'ambizione di superare questa contrapposizione a spingere Nietzsche ad addentrarsi tra le pieghe della soggettività vivente, perché scegliere di interpretare quest'ultima come un *volere*, e che senso dobbiamo attribuire alla *potenza* cui tale volontà aspira col proprio volere? Proprio l'analisi dei testi biologici letti da Nietzsche, e del loro ruolo nella genesi del concetto di volontà di potenza, ci offrirà una serie di elementi attraverso cui rispondere almeno in parte a queste domande.

La vita come "potere interno di creare forme"

Nell'intento di emancipare la biologia da ogni presupposto teleologico, Darwin si trova costretto a proporre una nuova interpretazione dell'andamento finalistico dei rapporti che il vivente intrattiene con il suo ambiente[137]. Nel loro ambito, i fisiologi, per non ricorrere nuovamente all'ipotesi di un'oscura e mitica "forza vitale", avevano dovuto rendere conto con altri mezzi della finalità interna di cui ogni organismo vivente sembra dar prova. Il comune errore della teologia naturale e del vitalismo è di aver creduto di poter spiegare il vivente a partire da un'istanza volontari-

[136] Kant si era ben guardato, nell'elaborare la sua dottrina delle facoltà, dal confondere questi ordini differenti.

[137] È il senso della "selezione naturale", che intende appunto renderne conto senza fare ricorso a una qualsiasi istanza "volontaria" in senso antropomorfico. Sulla genesi della selezione naturale a partire dalla teologia naturale di William Paley, cfr. Ch. Lenay, *Darwin*, PUF, Paris 1999.

sta (Dio, la "forza vitale"), in grado di deliberare sui fini secondo il modello del libero arbitrio. Nietzsche non può che essere ancor più ostile all'idea di rendere conto di questo stupefacente finalismo, tanto esterno quanto interno al vivente, facendo ricorso a una volontà intesa in senso classico. Dato che, infatti, la finalità che qui si mostra all'opera non obbedisce ad alcun "fine" intellettualmente concettualizzabile, tutte le figure classiche della volontà risultano da subito fuori gioco[138].

D'altra parte, i viventi sembrano davvero "volere", nel senso che i loro sforzi si indirizzano in una certa direzione, sono dotati di un significato, paiono eseguire, magari senza saperlo, una sorta di partitura o di programma. Certo non potremo mai sapere *che cosa* "vogliono" i viventi, poiché appunto non perseguono alcuna finalità concettualizzabile. Ma proprio perché possiamo supporre che essi non "vogliano" alla maniera (classica) di una volontà rischiarata dall'intelletto, possiamo chiederci *come* essi vogliono. Quale forma di volere, radicalmente differente da quella della "volontà" in senso classico, è all'opera nel volere dei viventi? È nel rispondere a questa domanda che Nietzsche prende le distanze da Darwin, o meglio dalla risposta che Nietzsche gli attribuisce[139]. Al volere della biologia darwiniana, alla sua interpretazione della vita come "lotta per l'esistenza", Nietzsche contrappone una concezione del tutto diversa del volere, quella della volontà di potenza. D'altra parte, con questa critica della biologia darwiniana e con la conseguente elaborazione della sua concezione della "volontà di vita", Nietzsche non ha mai inteso svalutare, lo abbiamo già ricordato, la vita biologica a vantaggio di una vita filosofica più elevata. Al contrario: anche in questo caso egli trae ispirazione da un altro motivo che preleva della biologia, quello della "lotta tra le parti dell'organismo", sviluppato dall'embriologo Wilhelm Roux[140].

[138] Sarebbe necessario sottolineare il ruolo capitale giocato da Schopenhauer, con la sua assimilazione della vita alla volontà, nella genesi del concetto nietzscheano di volontà di potenza. Un tale compito oltrepassa però di gran lunga le possibilità di questa indagine, che pure richiederebbe in tale direzione un indispensabile complemento.

[139] Mostreremo nell'ultimo capitolo che questa prima critica a Darwin può essere considerata in larga misura illegittima.

[140] L'importanza di questa fonte per l'elaborazione del concetto di volontà di potenza è stata stabilita per la prima volta da W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna*, in AA.VV., *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli 1992.

La concezione dell'organismo come lotta interna si rivela quindi una fonte essenziale tanto per la genesi del concetto di vita come volontà di potenza quanto per la critica ad esso correlata della biologia darwiniana così come Nietzsche la comprende.

Fondatore, nel 1884, della "meccanica dello sviluppo", Roux getta le fondamenta di una nuova branca dell'anatomia, una disciplina che non si limita a descrivere le strutture dell'organismo ma mira a spiegarle per via causale o "meccanica". Per i fisiologi come Roux, infatti, in cerca di una nuova meccanica del vivente, il sedicente "meccanicismo" darwiniano non risulta davvero tale. Accontentandosi di constatare, senza mai spiegare, la relazione adattiva tra i viventi e il loro ambiente, Darwin resta, infatti, alla superficie dei corpi. Naturalista, più che fisiologo, egli costruisce una teoria che non chiarisce come funziona la macchina organica, né, soprattutto, come e perché essa si trasformi. Ma spiegare l'evoluzione del vivente passando sotto silenzio i processi fisiologici interni attraverso cui gli organismi interagiscono con il loro ambiente – nel momento in cui tutti i biologi del tempo, Darwin compreso, ritengono ancora che i caratteri acquisiti da un individuo nel corso della sua vita siano trasmissibili alla discendenza – significa mancare l'essenziale del meccanismo evolutivo. In altri termini, promuovere la nozione di selezione naturale al rango di principio esplicativo universale equivale a chiudere gli occhi al problema "più meraviglioso"[141]: come e perché insorgano, dall'interno stesso dell'organismo, variazioni *spontaneamente* adattive; come e perché vi sia tanta sottigliezza e tanta *inventiva* nelle risposte che l'organismo dà alle complesse domande del suo ambiente. È in questa direzione che va cercato il vero motore dell'evoluzione e dell'innovazione del vivente, sono queste le piste di ricerca che agli occhi di tanti biologi dell'epoca appaiono ben più feconde di quelle dischiuse dalla meccanica cieca, quasi tautologica di una selezione che si limita a privilegiare gli individui capaci di riprodursi più rapidamente. La maggior parte di loro, compreso Darwin[142], si dedicherà per questa via allo studio dei meccanismi fisiologici interni della variazione, che per primo aveva studiato Lamarck.

[141] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., pp. 3 e 241.

[142] Ch. Darwin, *Variazione degli animali e delle piante allo stato domestico*, tr. it. G. Canestrini, UTET, Torino 1876, cap. 27.

Mentre con la darwiniana "lotta per l'esistenza" la "volontà di vita" sembra ridursi a una semplice volontà di sopravvivenza, Lamarck attribuisce infatti agli organismi una capacità di risposta attiva alle richieste dell'ambiente, un volere potente e complesso che sedurrà i biologi tedeschi di fine Ottocento nella loro ricerca di una diversa meccanica del vivente, attenta alle forze spontaneamente inventive presenti nell'organismo. In ciò risiede, per Nietzsche, tutto l'interesse delle resistenze di segno lamarckiano che Roux manifesta nei confronti di Darwin: "L'individuo stesso come lotta delle parti [...] – Darwin *sopravvaluta* all'inverosimile l'influsso delle 'circostanze esterne'; l'essenziale del processo vitale è proprio l'enorme potere interno di creare forme, che *usa*, *sfrutta* le 'circostanze esterne'..."[143] Roux definisce questo "enorme potere interno di creare forme" col termine *Selbstgestaltung*, "autoformazione".

Con il motivo della *Selbstgestaltung*, tuttavia, si impone una questione che Roux non teme, per parte sua, di affrontare. Tale capacità autoformativa non conduce forse "alla teleologia, e per questa via a quel dualismo che Darwin aveva fortunatamente soppresso"[144]? Il dualismo dei naturalisti, che fino a Darwin attribuiscono al Creatore una volontà separata, al fine di rendere conto dello straordinario adattamento di cui ogni creatura dà prova nei confronti del suo ambiente, non è che una variante del dualismo metafisico: costretto, a sua volta, nel tentativo di assicurare alla volontà una libertà assoluta, incondizionata, priva di ogni affezione patologica, a separare rigorosamente la volontà dalla materia che essa determina e dal corpo sul quale essa si esercita. Così, la volontà intesa in senso classico, presupponendo questa separazione tra due mondi, divide il soggetto stesso in due tronconi, l'uno attivo, libero, incondizionato (il pensare, il volere), l'altro passivo, patologicamente determinato

[143] FP 1886-1887 7 [25].

[144] W. Roux, *Der Kampf der Teile im organismus*, cit., p. 34. Che Nietzsche sia quanto mai sensibile al problema posto da Roux lo attesta uno dei primi scritti filosofici di Nietzsche, in cui egli rifiuta la tesi kantiana della necessità di pensare il vivente come organismo che si "auto-organizza" (I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. A. Gargiulo, rev. V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1982, § 65) per adottare invece la posizione del meccanicismo darwiniano, preoccupato appunto del rischio teleologico implicito nella posizione di Kant (F. Nietzsche, *La teleologia a partire da Kant*, tr. it. M. Guerri, Mimesis, Milano 1998).

(il corpo)[145]. La questione sollevata da Roux è dunque decisiva: come interpretare la soggettività vivente come "autoformazione" senza fare ricorso, ancora una volta, a una volontà incondizionata e trascendente rispetto ai corpi viventi?

La risposta del biologo lascia in Nietzsche una traccia profonda. Consentendogli di allontanare lo spettro della teleologia e del dualismo legato al concetto metafisico di volontà, lo incoraggia a mettersi sulla via, pur insidiosa, di un nuovo concetto di volontà, la "volontà di potenza". Quanto a Roux, se la sua teoria non ricade nel dualismo, è perché essa interpreta il "potere di creare forme" come *lotta interna*. Perché, d'altra parte, la posizione di Roux colpisce a tal punto Nietzsche? In cosa l'interpretazione che Roux dà della "volontà di vita" salva quel concetto dalle trappole della teleologia e del dualismo? Qual è stato in ultima analisi l'influsso di questa risposta sulla concezione nietzscheana della vita come volontà di potenza?

La vita come "lotta interna delle parti dell'organismo"

Come vedremo, Nietzsche riprende, della *Selbstgestaltung* di Roux, tre determinazioni essenziali. (1) A differenza dell'organismo interpretato in termini di identità stabile (*Gleichheit*), l'organismo inteso come *Selbstgestaltung* risulta originariamente non-identico a se stesso (*ungleich*), e perciò stesso essenzialmente definito dalla ricerca di una propria identità (*Selbst*). (2) Questo sforzo dell'organismo in direzione di una propria identità, questa unificazione (sempre da fare e mai già fatta) della propria interna pluralità, implica una lotta interna, che Nietzsche interpreta in termini di *gerarchia* tra voleri essi stessi internamente in lotta. (3) Tale lotta va interpretata, pena il suo completo fraintendimento, come un processo di *autoregolazione*, e proprio quest'ultima determinazione si rivela come la più feconda, aprendo la via che consentirà a Nietzsche di liberarsi dall'impasse kantiana. Nietzsche scopre infatti, al cuore dell'autoregolazione organica, un insieme di processi

[145] In questo senso c'è una solidarietà di fondo tra Io penso e volontà, nonostante Kant distingua tra loro accuratamente le due facoltà.

di retroazione che revocano in questione alla radice ogni forma di dualismo all'interno del soggetto vivente.

Per meglio comprendere questo passaggio, torniamo anzitutto alle prime due determinazioni, poiché è sulla loro base che si rende possibile la terza.

1/ Nella scia della teoria cellulare di Virchow, Roux dissolve anzitutto la *Selbstgestaltung* in una pluralità di parti. Ogni cellula è una pluralità di cellule, ciascuna composta di strutture a loro volta divisibili in "plastidi"[146]. Non basta: rifiutandosi di intendere queste stesse particelle come centri omogenei e identici a se stessi, Roux ne teorizza la "disugaglianza" (*Ungleichheit*), la non-identità fondamentale, con intento scopertamente polemico nei confronti dello stesso Haeckel. Dato che non si dà omogeneità tra le cellule né all'interno delle cellule, perché, egli si chiede, supporre ancora (come fa Haeckel quando ipotizza l'esistenza di una sostanza vivente originariamente amorfa) un'omogeneità che finisce per negare il principio della lotta e della differenza[147]? Nietzsche riprende in proprio la battaglia di Roux contro Haeckel insistendo su questo stesso motivo: "La differenza domina nelle cose più piccole, [...] l'identità [*Gleichheit*] è pura illusione"; "la follia di Haeckel è di considerare due embrioni come identici (*gleich*)."[148] La sola cosa che si dà davvero è la non-identità: "Sulla non-identità (*Ungleichheit*), presente ed effettiva, Roux, p. 69."[149] Ma poiché l'identità non è mai data in partenza, Nietzsche ne conclude che l'identità propria del vivente (*Selbst*), l'identità di cui la *Selbstgestaltung* si mette in cerca già a livello dell'ameba, è identità essenzialmente *a venire*: "L'unità ameboide dell'individuo viene per ultima! E i filosofi l'hanno presa come punto di partenza, come se fosse già presente in ogni individuo!"[150]

2/ Il processo attraverso cui l'individuo si costituisce e si incammina in direzione della propria unità organica è quanto Roux definisce come "lotta

[146] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., p. 73. Il termine "plastidio", che Roux riprende da Haeckel, designa l'elemento ereditario che i biologi dell'epoca ritengono presente in ogni parte dell'organismo.

[147] Ivi, pp. 69, 76-77, 232-233.

[148] FP 1881 11 [132] e FP 1884 25 [403]. Sull'opposizione di Roux a Haeckel, e sul suo influsso su Nietzsche, cfr. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello Spirito*, cit., cap. 4 e 5.

[149] FP 1883 7 [93].

[150] FP 1881 11 [189].

interna delle parti". Decisivo, qui, è l'aggettivo "interna". La teoria di Roux non parte da individui già fatti, già costituiti, in lotta gli uni contro gli altri, ma assume che l'individualità organica vada sempre conquistata a prezzo di una lotta intestina. Mentre Darwin pensa che l'evento decisivo abbia luogo tra organismo e organismo, assumendo quindi ciascun organismo come un individuo compiuto e stabile, la cui ambizione sarebbe quella, almeno agli occhi di Nietzsche, di conservarsi identico a sé (*gleich*), Roux mostra al contrario che il cuore del volere organico o della "lotta per la vita" risiede nel processo di individuazione, nella volontà non di conservarsi come unità identica stabile e identica ma di crescere, di nutrirsi sforzandosi di diventare se stesso (*Selbst*): "Una molteplicità di attività le più diverse vuole 'conservarsi', *non* come vita identica a sé, ma come vita 'vivente', che comanda, obbedisce, si nutre, cresce."[151] La biologia confuta radicalmente, con ciò, l'identità con se stesso del soggetto, sia essa intesa in senso sostanziale (*Ego*) o in senso logico (*Io penso* = "A=A"): "Non ci sono "atomi"-soggetto. La sfera di un soggetto che costantemente *cresce* o *diminuisce* – il centro del sistema che si *sposta* costantemente". "Il centro del sistema" si sposta costantemente proprio perché il soggetto vivente è un organismo in lotta. Ecco che sorge un ultimo significato del "soggetto", che per certi versi riecheggia il primo incontrato: se il soggetto appare a se stesso come un flusso, è perché esso è anzitutto lotta di una pluralità con se stessa.[152] Proprio Roux gioca un ruolo decisivo in questo gesto con cui Nietzsche assimila a una "lotta" quella molteplicità empirica che ogni soggetto è in prima battuta.

Anziché immaginare un meccanismo che si impone dall'esterno agli individui, Roux considera la crescita dell'embrione, il suo costruirsi dall'interno come una battaglia che l'embrione conduce con se stesso, come una lotta intestina che sola consente a un'identità di conquistarsi e affermarsi. Se, dunque, l'organismo non è mai qualcosa di già dato e unificato, ma è qualcosa che si dà sempre e anzitutto come una pluralità, una molteplicità la cui unificazione è a venire, Darwin ricade nell'errore dei filosofi. Fa dell'individuo il proprio punto di partenza, invece di sforzarsi di cogliere il movimento attraverso il quale l'individuo si costituisce. In questo modo, ciò che Darwin

[151] FP 1884 25 [427].

[152] Vedi soprattutto FP 1885 40 [21], 40 [42].

fallisce è l'essenza stessa della vita. Riduce i viventi a oggetti identici a se stessi, passivamente sottoposti alle leggi aritmetiche della selezione naturale, anziché comprenderli come esseri intenti a costruire e a dare forma a se stessi (*Selbstgestaltung*)[153].

Che cosa possiamo concludere, da questa immersione nell'interiorità organica? Come accade che l'individuo darwiniano perda la sua semplicità atomistica per guadagnare profondità e apparire a se stesso come il conflitto di una molteplicità con se stessa? Roux precisa che è la "non-identità", è la differenza tra le parti a fondare la lotta interna all'organismo[154]. Senza questa differenza tra le parti, non sarebbe possibile alcuna lotta. Perché una lotta o un conflitto abbiano inizio, sono necessarie almeno due parti che differiscano l'una dall'altra, che si pongano l'una di fronte all'altra senza confondersi, che riconoscano la propria alterità reciproca pur essendo esse stesse in cerca di identità. Perché l'organismo sia una lotta interna, è quindi necessario che esso si scopra come originariamente strutturato dall'alterità, dalla differenza, dalla non-identità con se stesso. Questo ruolo dell'altro nella costruzione dell'identità è intravisto da Nietzsche già prima della sua lettura di Roux: "L'*ego* è una molteplicità di forze", egli scrive, "Ciò che gli *altri* ci insegnano, ciò che vogliono da noi, ci ordinano di temere o di ricercare, questo è il materiale originario del nostro spirito: giudizi altrui sulle cose."[155] L'*Ego* che parla, che pensa, che giudica, è originariamente abitato dagli altri. Ma vedremo che proprio valendosi della teoria di Roux, e integrando quest'ultima con le decisive scoperte di Haeckel, Nietzsche situerà un giorno l'origine di questa misteriosa alterità rispetto a se stessi non più nell'emergere della coscienza (in quanto unica garante possibile del rapporto con l'alterità) ma nella comparsa della prima forma di vita sulla terra. Lottando le une contro le altre, le parti creano un ordine superiore, che unifica l'organismo non sulla base della negazione della reciproca alterità delle parti, ma, al contrario, sulla base delle loro stesse differenze. Quanto più intensamente le parti lottano

[153] In questo senso, la lettura nieztscheana di Roux sostiene già quanto Simondon porrà al centro della sua tesi di dottorato: anziché assumere l'individuo come già costituito, si deve comprendere il movimento della sua individuazione (*L'individu et sa genèse physico-biologique*, cit., Introduction).

[154] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., p. 69.

[155] FP 1880 6 [70].

tra loro, tanto più pronunciate si fanno quelle differenze, tanto più il corpo si eleva, si organizza, si complessifica. È questo "il miracolo dei miracoli" che affascina Roux e Nietzsche – il miracolo di un'unità che si va innalzando quanto più la sua interna pluralità si accresce, un'unità che non conquista se stessa se non intensificando l'alterità che regna al suo interno. L'organismo è, in effetti, *ordine* e *lotta* al tempo stesso, è "l'ordine e il coordinamento" di "mille forme di obbedienza" che d'altra parte non rinunciano per questo a "resistere (*widerstreben*)."[156] Come comprendere che il soggetto vivente sia una lotta interna, un'originaria alterità rispetto a se stesso, e che questa lotta interna sia creatrice di un ordine, che una diversità mai identica (*gleich*) consenta la costituzione di una propria identità (*Selbst*)?

Per Nietzsche è il concetto di *gerarchia* a rispondere nel modo più profondo a questa domanda, portando in qualche modo a compimento l'equivalenza che già Roux aveva tentato di stabilire tra lotta e ordine. L'ordine come lotta, la lotta come ordine, la parola "gerarchia" indica appunto questo. E ogni organismo è, dunque, originariamente gerarchia[157]. Ma Nietzsche non si limita a questo: contestando la visione ingenua di chi assimila la gerarchia a una negazione dell'altro, mostra che essa, al contrario, ha inizio proprio con il riconoscimento di un'alterità che resiste: "C'è un resistere anche nell'obbedire [...], c'è nel comandare un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta"[158]; comandare significa riconoscere che c'è ancora qualcuno di fronte a sé, che c'è un altro che ci fronteggia. Ogni centro di forza cerca per sua natura di annientare le forze che incontra sul suo cammino. Ma la gerarchia, che presuppone una fissazione relativamente durevole dei rapporti di forza e la costituzione di una forza che obbedisce *di fronte* a una forza che comanda, comincia precisamente là dove quell'annientamento non si verifica. La forza superiore, non essendo venuta a capo dell'altra forza, deve fare i conti con quella forza *altra*, che, benché inferiore e sottomessa, continua a resistergli, cioè a lottare con la prima, a far fronte ad essa.

Tanto nel mondo organico quanto nel mondo inorganico Nietzsche rileva simili fenomeni di lotta e di riequilibrio di forze che si fanno creato-

[156] FP 1885 37 [4].

[157] Cfr. soprattutto FP 1885 40 [21], 40 [42].

[158] FP 1885 36 [22]. Cfr. anche FP 1885 40 [55].

ri di ordine. Ma ciò che caratterizza il corpo vivente, ciò che lo differenzia radicalmente dai centri di forze fisico-chimici è che nel corpo vivente la gerarchia si crea e si accresce *dal suo interno*, è che in esso si verifica una "lotta *interna* delle parti", come dice Roux. In effetti, si deve attendere il protoplasma, il primo stadio della vita organica, perché un fenomeno di lotta interna faccia la sua comparsa[159]. Ritroviamo così la nostra prima domanda: come si realizza una tale interiorizzazione del rapporto gerarchico? A fornire a Nietzsche la risposta a questo problema, almeno fino a un certo punto, non è più la teoria di Roux, ma quella di Haeckel. Mentre le forze inorganiche si sottomettono le une alle altre preservando la loro esteriorità reciproca, il tratto più caratteristico della vita è che essa incamera l'esteriorità assimilandola. Vedremo che per Nietzsche questa assimilazione, questa incorporazione (*Einverleibung*) dell'alterità non equivale mai a un annientamento. Incorporato, assorbito, ingerito, l'altro non viene mai annichilito, viene piuttosto "respinto" (*zurückgedrängt*[160]) al cuore di se stesso. Con questo moto che respinge l'altro in se stesso, che rigetta indietro tutto ciò che ferisce e resiste, incominciano la memoria e il rapporto con il passato, e con essi incomincia la vita. Mentre la materia organica è senza passato, "la nascita della memoria è il problema stesso dell'organico."[161]

In questa interpretazione della *Selbstregulation* come gioco della memoria e dell'oblio Nietzsche prende l'essenziale, abbiamo detto, non da Roux ma da Haeckel. Haeckel non si limita, infatti, a divulgare le tesi darwiniane. Si sforza a sua volta di cogliere la meccanica interna del vivente, e così facendo intravede l'idea che la possibilità stessa della vita si giochi a livello della memoria, che solo la memoria renda possibile la conservazione della vita, la sua trasmissione, la sua evoluzione. Ispirandosi a Roux e a Haeckel insieme, Nietzsche fonde progressivamente la *Selbstregulation* (la lotta interna di Roux) alla memoria organica, che assimila via via alla volontà di potenza come vita. Solo dopo aver ripercorso questo tragitto potremo infine comprendere perché la volontà di potenza come vita non possa essere ridotta a una spontaneità chiusa su se stessa, e in che modo i meccanismi retroattivi della regolazione organica rendano possibile, al contrario, l'apertura del vivente a ciò che gli accade.

[159] FP 1885 35 [58], 35 [59].

[160] FP 1886-1887 7 [53].

[161] FP 1884 25 [514]. Cfr. anche FP 1881 12 [15].

La vita come memoria

Con ogni probabilità Nietzsche non ha mai letto Haeckel direttamente. Tuttavia i testi che Nietzsche dedica al tema della vita organica, nonostante il suo disprezzo per questo celebre volgarizzatore (e deformatore) delle tesi darwiniane, sono letteralmente impregnati di idee haeckeliane, che talvolta riprende alla lettera talaltra avversa esplicitamente[162]. Questo rapporto contraddittorio con le posizioni haeckeliane ha d'altra parte una sua precisa coerenza interna. Per verificarla, è sufficiente soffermarsi su tre delle grandi tesi del monismo del biologo tedesco: (1) Non si dà opposizione tra l'organico e l'inorganico. (2) Una sola differenza distingue tra loro i due piani: rispetto alla materia inorganica, la caratteristica distintiva della vita è la memoria. Nietzsche fa sue queste due tesi alla lettera, e proprio su questa base rifiuta, del tutto coerentemente, la terza tesi. (3) Mentre infatti Haeckel fa della memoria del vivente l'elemento stesso della sua passiva sottomissione all'influsso dei fattori esterni, Nietzsche vede in essa una forza di rottura, un elemento di discontinuità che collide frontalmente con il progetto del monismo. Solo prendendo le distanze da questa posizione haeckeliana egli può, dunque, elaborare la propria concezione dell'autoregolazione vitale come memoria.

1/ È nel quadro della propria battaglia contro il dualismo che Nietzsche incontra Haeckel e assimila la prima delle sue tesi. Nel momento in cui Haeckel è all'apice del successo, non c'è biologo che non si adoperi a sconfessare le varie forme di dualismo che più o meno esplicitamente minano ancora la sua disciplina, sperando di poterle superare giungendo a un meccanismo unitario capace di spiegare senza eccezioni ogni fenomeno biologico. Il miglior antidoto contro un simile dualismo prescientifico, il solo modo per rendere inutile ogni ricorso a un *deus ex machina* teologico o vitalista, con-

[162] L'influenza di Haeckel su Nietzsche si spiega, nonostante la probabile assenza di ogni lettura diretta, in due modi, se si sta a C. P. Janz, *Nietzsche. Biographie*, Gallimard, Paris 1984, II, pp. 364-365 (tr. it. *Vita di Nietzsche*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1980-1982): 1/ con l'immensa notorietà di cui godevano all'epoca le tesi haeckeliane; 2/ con la conoscenza diretta da parte di Nietzsche di due testi ad esse ispirati: J. G. Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt und Tischler, Leipzig 1878; e la rivista *Kosmos*, organo ufficiale del monismo haeckeliano.

siste nel mostrare che l'organico ha origine dall'inorganico, che è possibile rendere conto dell'apparizione e della complessificazione della vita con gli strumenti d'analisi della fisica e della chimica. Per gli stessi motivi, la comparsa dello spirito va spiegata a partire dalle sole proprietà della materia organica e inorganica, rifiutando il ricorso a qualsivoglia istanza trascendente. Proprio questo è il fine dichiarato del monismo haeckeliano: giungere a una spiegazione unica e unitaria del mondo, così da superare il dualismo insieme alla sua arbitraria tendenza a spezzare il mondo in due tronconi[163]. Anche per Nietzsche lo spirito è una funzione dell'organico, e l'organico stesso non è, a dispetto di quanto sembra suggerire il linguaggio, il contrario dell'inorganico. Si dà piuttosto una continuità essenziale tra la materia, la vita e lo spirito. In ciascuno di questi casi è all'opera la volontà di potenza[164]. Tuttavia, riprendendo la prima tesi del monismo, Nietzsche si scontra con una difficoltà interna al monismo stesso: se tutto è uno, perché insistere sulla volontà di potenza come vita? Si deve forse concludere che la vita non inventa niente di nuovo rispetto alla materia? Non c'è il rischio che il monismo, negando ogni differenza e ogni cesura, ripeta l'errore del dualismo, svalutando o addirittura negando tutte quelle differenze di cui testimonia la nostra esperienza per mettere capo a un'unità tanto rassicurante quanto fittizia?

2/ Fino a un certo punto, è lo stesso Haeckel a promettere a Nietzsche una via d'uscita da quest'impasse. Al di là del suo monismo di principio, egli è infatti costretto a riconoscere che il vivente è ben diverso dal non-vivente, che con la comparsa della vita insorgono possibilità inedite, inesistenti a livello di materia inorganica. Per Haeckel la proprietà essenziale della vita è la *memoria*: "Tutti i plastidi [cioè tutti i corpuscoli cellulari] sono dotati di memoria; ma questa proprietà manca a tutte le altre molecole."[165] Sulla base di questa premessa, l'obiettivo di Haeckel sarà quello di conciliare la scoperta della memoria come proprietà irriducibile del vivente con i postulati riduzionisti caratteristici del suo monismo. Il che richiederà (a) di riuscire a spiegare

[163] *Monismus*, termine creato da Wolff e ripreso da Haeckel, viene dal greco *monos*, "un solo".

[164] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 36. Cfr. anche FP 1884 25 [356] e FP 1885 34 [247].

[165] E. Haeckel, *La périgénèse des plastidules*, in *Essais de psychologie cellulaire*, tr. fr. J. Soury, Baillère, Paris 1880, p. 44.

la comparsa della memoria, dunque della vita, a partire dalle leggi della fisica e della chimica; (b) di riuscire a rendere conto della complessificazione del vivente con gli strumenti di questo stesso determinismo.

(a) Mentre esistono alcune sostanze inorganiche (i cristalli) capaci di crescere, solo gli esseri viventi crescono per intussuscezione, solo loro sono dotati della capacità di crescere assorbendo l'altro in se stessi: e questo è il fondamento stesso della memoria. Ora, che il vivente sia dotato di memoria, che l'intussuscezione sia possibile soltanto al vivente e che essa faccia la sua comparsa insieme al vivente stesso, si spiega con un semplice principio chimico, quello dell'endosmosi. Tale principio afferma che un liquido denso e concentrato, separato da altri liquidi da una membrana, assorbe i liquidi meno densi che lo circondano. La vita non è stata, inizialmente, altro che un aggregato, una massa gelatinosa e semifluida sottoposta per ragioni di ordine strettamente chimico al processo di intussuscezione, il quale era reso possibile a sua volta dal fenomeno dell'endosmosi. Con questa spiegazione ricavata dalla biologia cellulare Haeckel raggiunge quindi il suo primo obiettivo: tutto si spiega attraverso le proprietà della "semifluidità [...] dei composti albuminoidi del carbonio."[166]

Dunque, solo i viventi sono dotati di memoria, perché solo i viventi crescono per intussuscezione, assorbendo l'alterità, incorporandola, sforzandosi di assimilarla[167]. La prima forma di memoria che l'endosmosi rende possibile è quella dell'ereditarietà, che consente la conservazione dei caratteri del genitore all'interno della sua discendenza. La vita di un organismo unicellulare come l'ameba inizia con un processo di assorbimento dell'alterità a seguito del quale esso si accresce, si espande, si ingrandisce. Durante tale processo l'ameba deve riuscire a tenere insieme tutto ciò che ha assimilato, deve insomma assicurare la coesione dell'aggregato. Ma a un certo punto la crescita supera le possibilità di coesione dell'organismo. Esso allora si scinde in due amebe distinte: è il fenomeno biologico della riproduzione, conseguenza necessaria della crescita. Per Haeckel questo processo riproduttivo per scissiparità è essenzialmente analogo a quello per gemmazione: in entrambi i

[166] E. Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés*, tr. fr. Ch. Letourneau, Reinwald, Paris 1884, pp. 243-244 (*Storia della creazione naturale*, tr. it. di D. Rosa, UTET, Torino 1890).

[167] E. Haeckel, *La périgénèse des plastidules*, cit., p. 44.

casi, la riproduzione va interpretata come un'escrescenza dell'organismo iniziale. Queste due grandi modalità della riproduzione asessuata, incomparabilmente più comuni (tanto nei vegetali quanto negli animali) della riproduzione sessuata, rappresentano ai suoi occhi la forma più pura e più significativa della riproduzione biologica. Solo qui, infatti, appare nel modo più chiaro che la riproduzione è "un eccesso di crescita dell'individuo", un'escrescenza che sopraggiunge necessariamente quando la capacità di coesione dell'insieme non è più sufficiente a garantirne l'aggregazione[168]. L'ereditarietà è quindi una conseguenza necessaria della riproduzione, e in ultima analisi della crescita per endosmosi: se infatti ogni gemma o rampollo è in primo luogo un pezzo del genitore (ovvero, se la riproduzione è una conseguenza della crescita), esso eredita necessariamente le proprietà molecolari specifiche del suo antenato. L'ereditarietà è, così, l'effetto che ogni forma di riproduzione porta con sé, e la riproduzione è a sua volta un effetto del processo endosmotico[169].

Fin qui Nietzsche approva tutte le tesi avanzate da Haeckel. Come lui, pensa che la vita abbia inizio con la memoria[170]. Come lui, ritiene necessario, per meglio comprendere la memoria organica e la riproduzione, partire dalla riproduzione asessuata[171]. Come lui, ancora, interpreta la riproduzione come conseguenza necessaria di un eccesso di crescita: "La generazione è una conseguenza della nutrizione."[172] Come lui, infine, pensa che il fenomeno dell'ereditarietà non sia che la conseguenza ultima e necessaria di questo processo di riproduzione causato dall'ipernutrizione[173]. Questa volontà di accumulare una quantità sovrabbondante di forze attraverso un eccesso di nutrizione non sarebbe altro che volontà di potenza: "Nutrimento, Generazione, [...] Ereditarietà: Riportate alla volontà di potenza."[174] Ma

[168] Ivi, pp. 47-50. Cfr. anche E. Haeckel, *Histoire de la création...*, cit., p. 137.

[169] E. Haeckel, *Histoire de la création...*, cit., pp. 115, 145.

[170] FP 1881 12 [15], FP 1883 12 [31], FP 1884 25 [403], 25 [514].

[171] FP 1880 6 [155], FP 1885 34 [217].

[172] FP 1880 6 [155]. Cfr. anche FP 1881 11 [134].

[173] FP 1888 14 [81]. È una convinzione diffusa all'epoca, condivisa tra gli altri da Darwin, Haeckel, Spencer, che riprende la tesi che era stata di Buffon e che sarebbe rimasta in auge fino a Weismann, secondo la quale il figlio non sarebbe che un'escrescenza dei genitori.

[174] FP 1885 39 [12].

questo riemergere del concetto di volontà di potenza nel bel mezzo delle tesi di Haeckel deve metterci in guardia. Reinterpretando come manifestazione di un'unica "volontà di potenza" l'intera catena causale che lega l'ereditarietà alla riproduzione, la riproduzione alla crescita e la crescita all'alimentazione, Nietzsche conferisce alla memoria organica un significato che, di fatto, si oppone risolutamente ed esplicitamente all'ultima tesi del sistema haeckeliano, la più fondamentale: quella secondo cui la memoria sarebbe una manifestazione emblematica della passività del vivente.

3/ Per Haeckel, la memoria organica è duplice: c'è una memoria della specie, una memoria transindividuale (la "filogenesi", che si confonde con l'ereditarietà), e una memoria dell'individuo (l'"ontogenesi", la memoria somatica in genere, ivi inclusa la memoria nervosa). Ma per Haeckel, come per tutti i biologi venuti prima di Weisman, questa seconda memoria può fondersi, in determinate circostanze, con la memoria ereditaria. Quando la trasformazione cui è andato incontro un certo organismo è stata tanto profonda da imprimersi sui movimenti molecolari del plasma, si osserva che quell'organismo trasmette per via ereditaria, al di là della memoria filogenetica ed eventualmente contro di essa, quanto esso ha acquisito sul piano dell'ontogenesi[175]. Questo meccanismo è d'altra parte il solo a poter spiegare, in questo contesto, il fenomeno della diversificazione del vivente: in assenza di un'ontogenesi capace di capitalizzare l'esperienza ambientale, la filogenesi non potrebbe che ridursi a un interminabile processo di duplicazione del medesimo. La celebre legge biogenetica fondamentale di Haeckel non va quindi presa alla lettera[176]: l'ontogenesi (lo sviluppo individuale) non si limita affatto a ricapitolare la filogenesi (la memoria della specie). Non solo la memoria individuale è aperta all'influsso dell'ambiente, ma Haeckel pensa addirittura che essa possa trasformare, con l'ereditarietà dei caratteri acquisiti, la filogenesi stessa: ponendosi quindi come una condizione essenziale dell'evoluzione del vivente.

Perché Haeckel mette l'accento sulla tesi opposta? Perché non riconosce che è piuttosto la storia di una data specie (la filogenesi) a riassumere o

[175] E. Haeckel, *La périgenèse...*, cit., p. 51. È "la celebre ereditarietà dei caratteri acquisiti", che non sarà contestata che alla fine del XIX secolo da Weismann.

[176] "L'ontogenesi ricapitola la filogenesi": E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin 1866.

ricapitolare la storia delle innovazioni individuali (l'ontogenesi)? Il fatto che Haeckel scelga di enunciare la sua legge nei termini che conosciamo si spiega con la terza delle sue tesi. Per soddisfare le esigenze del monismo, non basta spiegare la nascita della memoria organica in termini chimici (a); è necessario anche pensare la diversificazione del vivente che essa rende possibile, all'interno di un meccanismo unitario che non lasci spazio a discontinuità o cesure (b). La memoria, questa potenza d'innovazione, questo principio di divergenza e di differenziazione, diventa in Haeckel, paradossalmente, istanza di passiva sottomissione del vivente alle leggi unitarie di un ferreo determinismo.

(b) Lungi dal far derivare le innovazioni evolutive dalla memoria e dal soggetto vivente, Haeckel insiste quindi sulla passività della memoria: l'organismo individuale è l'inerte erede della storia dei suoi antenati, di quella storia esso non offre che una docile ricapitolazione (è questo il significato della già citata legge biogenetica). Certo, può accadere che un individuo contribuisca a sua volta allo svolgimento di quella storia. Ma se esso impone le sue variazioni al *phylum* a cui appartiene, è solo in quanto si è preliminarmente assoggettato agli influssi dell'ambiente esterno, a quell'insieme di pressioni fisico-chimiche a cui deve adattarsi, lasciandosene modificare passivamente[177]. In ogni caso, e in entrambe le sue forme, la memoria organica è essenzialmente passiva[178], è l'elemento in cui si esprime il determinismo della specie e dell'ambiente. La memoria, per definizione, non inventa nulla. Ugualmente, l'organismo haeckeliano, fatto a immagine e somiglianza della sua memoria, non risulta mai essere il soggetto di alcuna iniziativa. Esso si limita ad accogliere passivamente l'eredità dei suoi predecessori e a lasciarsi modificare docilmente dalla pressione fisico-chimica del mondo esterno. Lontanissimo, quindi, dal soggetto autenticamente vivente che Nietzsche si sforza di pensare, questo oggetto passivo e prevedibile risponde alla perfezione ai sogni riduzionisti di Haeckel. Una biologizzazione del soggetto, svolta sul

[177] E. Haeckel, *Histoire de la création...*, cit., p. 115-116, 161-163.

[178] E. Haeckel è disposto a concedere, con Lamarck, che tutte le modificazioni più importanti del vivente presuppongono il suo attivo coinvolgimento. Tuttavia l'attività lamarckiana, reintepretata da Haeckel, non risulta mai davvero inventiva: non avendo mai altro scopo che quello di "adattarsi ad esso", di "farci l'abitudine" come si suol dire, essa ha una valenza esclusivamente adattiva (cfr. le Lezioni 10 e 11 dell'*Histoire de la création...*, cit.).

filo conduttore delle tesi haeckeliane, non potrebbe che portare all'elaborazione di una figura quanto mai povera della soggettività, riducendola a un oggetto calcolabile tra altri oggetti calcolabili.

Ben consapevole del fatto che la memoria è il luogo strategico in cui si gioca l'essenza del vivente, Nietzsche combatte l'interpretazione haeckeliana della memoria sui due fronti: si tratti di memoria individuale (quella che si costruisce nel corso della vita di un singolo organismo) o di memoria ereditaria (quella che si trasmette al momento della riproduzione), essa si inventa e si determina sempre e soltanto nella lotta del soggetto vivente con se stesso. Come vedremo, la memoria è per Nietzsche la facoltà attraverso cui il soggetto riafferma la propria capacità di iniziativa e di invenzione. Ma con questa critica della memoria passiva di Haeckel, con questa assimilazione della memoria a una forza soggettiva, attiva e spontanea, capace di assoggettare il reale e di ordinarlo sovranamente, Nietzsche non rischia di eludere la dimensione di passività del vivente? Non riduce la soggettività del vivente a un puro atto di ordinamento dell'esperienza, su cui l'esperienza stessa non ha alcuna presa, alcun effetto di ritorno? In questo senso, non finisce per ripetere il cammino di Kant giungendo infine all'impasse di un soggetto kantiano svuotato di ogni corporeità? Non dimentica forse che è nell'esposizione alle ferite dell'eccitazione che il soggetto anzitutto si costituisce?

Memoria, autoregolazione e volontà di potenza

L'autoregolazione, che in Roux definisce la vita, in Nietzsche viene a coincidere con la memoria stessa. Con la seconda lettura di Roux, l'identificazione diventa esplicita: descrivendo l'autoregolazione organica – "le sole organizzazioni che sopravvivono sono quelle capaci di conservarsi e difendersi contro una grande quantità di influssi esterni" – Nietzsche arriva alla conclusione che "il problema peculiare dell'organico"[179] risiede nella possibilità di accumulare esperienza, cioè di ridurre all'identico, grazie al concetto, eccitazioni inizialmente differenti. Le due domande (kantiane) che

[179] FP 1884 26 [156].

Nietzsche si pone nel 1884 – "Come è possibile l'esperienza?" e "Come è possibile la memoria?"[180] – sono una sola e medesima domanda, una domanda che riguarda l'unificazione, l'attiva sintesi della diversità. Con quest'idea della memoria soggettiva come condizione (a priori?) dell'esperienza, Nietzsche sta forse dimenticando che il soggetto si costituisce esso stesso nell'esperienza e attraverso l'esperienza, ovvero attraverso ciò che gli accade e gli giunge da fuori? Riducendo il soggetto vivente alla memoria organica e la memoria organica a un'unificazione tramite la categoria dell'identico, assimilando la vita alla memoria e la memoria all'unificazione concettuale, Nietzsche non sta forse negando una volta di più l'originaria passività del soggetto vivente? La volontà di potenza come autoregolazione attraverso la memoria non rischia di diventare in ultima analisi la dimensione più disincarnata del soggetto vivente, puro atto di messa in forma al quale nulla mai accade davvero?

Nel momento in cui procede a questa assimilazione dell'autoregolazione vitale e della memoria, Nietzsche ricorda anzitutto, con intenti evidentemente polemici nei confronti delle biologie improntate al solo principio di adattamento (Darwin e Haeckel), che l'origine della vita non ha mai avuto a che fare con "il miglior adattamento possibile al *reale* stato di fatto", ma con la sua massima falsificazione: "Ciò che *originariamente* generò la vita [fu] appunto *l'errore più grossolano*."[181] È quindi Roux a scegliere il punto di partenza più corretto: se il vivente non può essere spiegato attraverso un qualsiasi processo di adattamento all'ambiente, è necessario considerare il vivente stesso dall'interno, soffermandosi su quell'interna facoltà di falsificazione del reale che definisce la vita stessa. È anzi necessario capovolgere la tesi dei biologi dell'adattamento e imporre alla biologia una sorta di nuova "rivoluzione copernicana"[182]: ogni volta che un essere vivente si nutre della realtà esterna, è il reale ad adattarsi al vivente, e non viceversa. Ma proprio questo è il senso dell'autoregolazione organica, che va intesa appunto come *auto*-regolazione, cioè come regolazione interna: il "piedistallo di errori", ovvero di falsificazioni operate dalla memoria e dalle sue categorie, "agisce in modo

[180] FP 1884 25 [514].

[181] FP 1881 11 [320].

[182] I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., Prefazione alla seconda edizione, pp. 20 ss.

selettivo, regolatore, esige da tutto ciò che viene 'conosciuto' un adattamento funzionale – altrimenti lo elimina."[183]

L'autoregolazione attraverso la memoria è dunque, anzitutto, un atto di assoggettamento del nuovo al vecchio. Quando un essere vivente si nutre, esso *assimila* qualcosa di nuovo: l'eccitazione proveniente da fuori, e perciò assolutamente nuova, viene ingerita a condizione di essere riconosciuta come fondamentalmente identica a qualcosa di già visto, di già conosciuto, di "vecchio". Essa viene così assoggettata alle categorie della memoria, e cioè viene essenzialmente disconosciuta nella sua irriducibile novità. Nasce così l'illusione della durata: ciò che il vivente accoglie non è mai identico, e tuttavia il vivente vede in esso sempre una stessa cosa. Si verifica un'operazione di attivo ri-conoscimento, in cui il passato sottomette incondizionatamente a se stesso ogni nuova eccitazione, convertendola così, immediatamente, in rappresentazione. Il nuovo non può che aderire alla "spina dorsale"[184] del passato. La teoria dell'ereditarietà proposta da Nägeli, che Nietzsche scopre nel 1886, verrà a confermare quest'interpretazione della memoria organica. Capovolgendo il punto di vista haeckeliano, secondo il quale la memoria sarebbe un plasma amorfo, destinato a ricevere passivamente l'influsso esterno, Nägeli ipotizza che sia invece l'"idioplasma", supporto materiale dell'ereditarietà nel quale si depositano le forme proprie del vivente, a governare in tutto e per tutto il "trofoplasma", ovvero il plasma nutritivo attraverso il quale la cellula assimila ciò che l'ambiente le offre[185]. In altri termini, l'esteriorità ingerita nel corso del processo della nutrizione (il molteplice dell'eccitazione) risulta sottoposto alle forme a priori del soggetto (all'*idio*plasma, a ciò che costituisce l'identità del vivente): "il *plasma* rende continuamente identico (*gleich*) a sé ciò di cui si appropria, ordinandolo nelle proprie forme e nelle proprie serie."[186] Se tuttavia la memoria è un simile processo di assoggettamento di tutto ciò che è altro a se stesso, se il rapporto all'altro è essenzialmente rapporto di assoggettamento del diverso all'identico, perché mai parlare della memoria regolatrice in termini di lotta?

[183] FP 1881 11 [320].

[184] FP 1885 39 [12].

[185] C. W. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München-Leipzig 1884, cap. 1.

[186] FP 1886-1887 7 [9].

È infatti come lotta che Nietzsche interpreta, nel profondo, la memoria. E se Nietzsche interpreta la memoria come una lotta interna, è appunto perché essa non si riduce a un'assimilazione che non lascia resto. Essa incamera anche ciò che resiste all'assimilazione. Ma per meglio comprendere questo passaggio, è necessario, infatti, ricordare che Nietzsche interpreta la memoria in termini di gerarchia: "Ogni nuova conoscenza è dannosa, finché non viene trasformata in un organo della conoscenza precedente, e finché non riconosce la gerarchia che vige tra il vecchio e il nuovo."[187] È necessario ricordare, d'altra parte, che egli interpreta la gerarchia come una lotta in cui chi obbedisce non rinuncia mai a opporre una resistenza a chi comanda: "C'è un resistere anche nell'obbedire [...], c'è nel comandare un ammettere che la forza assoluta dell'avversario non è sconfitta, fagocitata, dissolta."[188] Se il vecchio tiene le redini del nuovo, è *perché non ha potuto annientarlo*. Ciò che accade al soggetto vivente, il nuovo che gli viene incontro dall'avvenire e che gli si sottomette, continuerà sempre a resistere all'interno del vivente stesso, a opporsi al dominio del vecchio. Per questo il vivente va interpretato come una gerarchia interna, in lotta con se stessa. Crescendo per intussuscezione, l'organismo assorbe senza sosta il nuovo, e il nuovo alimenta nel profondo dell'organismo un'immensa riserva di resistenza. In altri termini, e benché Nägeli non si spinga a tanto, il plasma nutritivo non si limita a lasciarsi ordinare passivamente dalle forme dell'idioplasma. Il plasma nutritivo si accumula nella cellula, ed esercitando una pressione sempre più forte sull'idioplasma spinge quest'ultimo a riordinare se stesso. Solo in questo modo, d'altra parte, l'idioplasma promuove il processo di individuazione dei viventi e dei loro discendenti, assicurando loro un'identità (*idio-Selbst*) che non coincide mai con l'identità universalmente fungibile del medesimo (*gleich*).

Dunque, nonostante l'attività assimilatrice del vivente, che si annette l'alterità in forma di identico, sempre sussiste un resto in-assimilato, che il vivente si adopera a respingere, non potendolo eliminare, nei recessi più profondi della sua memoria. Tutto l'avvenire che non ha potuto essere ridotto a una funzione del passato, tutta la resistenza che giace al fondo stesso dell'obbedienza,

[187] FP 1881 11 [320].
[188] FP 1885 36 [22].

e che la forza al comando governa senza poterla ridurre a sé, permane nel vivente, va a formare una riserva, lotta senza sosta contro il predominio del passato. Questo avvenire che era stato rimosso è ciò che riprende il sopravvento quando il vivente si rinnova, si trasforma, e una contro-volontà si impone contro la volontà dominante. La memoria non si limita, quindi, a ridurre il nuovo al vecchio, ad assicurare la conservazione dell'identico: essa rende possibile, per altro verso, la trasformazione stessa del vivente, sottomette il vecchio a un nuovo che da tempo attendeva il suo momento. La memoria non si limita, cioè, a mettere in forma il nuovo unificando fittiziamente la sua diversità: essa stessa è intimamente costituita e rinnovata dalle resistenze di ciò che le avviene. Nella lingua di Kant: se le categorie mettono in forma il diverso, la sovrabbondanza caotica di quel diverso, accumulandosi al cuore del soggetto vivente, finisce per rovesciare l'ordine delle categorie stesse. L'a priori kantiano, ancora intatto in Schopenhauer e in Lange, va in frantumi. Se le categorie assimilatrici della memoria mettono ordine nell'assoluta diversità del nuovo, questo non cessa di resistere dall'interno alla sua piena assimilazione, e finisce per sconvolgere le forme irrigidite della memoria costringendola a trasformare se stessa. In questo senso nessuna categoria, nessuna forma soggettiva può valere come "verità eterna". Alla "tavola delle categorie" logiche e alla loro pretesa eternità si deve sostituire una genealogia delle rappresentazioni. Sono così superate tanto l'interpretazione fissista delle categorie[189] quanto, soprattutto, la rigida opposizione tra l'attività e la passività del soggetto vivente. La memoria, ovvero la temporalizzazione che il vivente opera di tutto ciò che gli accade, è il luogo in cui passività e attività si annodano l'una all'altra[190].

Proprio perché irriducibile tanto alla passività haeckeliana quanto alla pura e semplice attività del rendere identico a sé (*gleich*), la memoria organica è lotta interna e attiva grazie alla quale il vivente diviene se stesso (*Selbstgestaltung*): lotta ininterrotta di un passato dominante contro un avvenire ogni volta rimosso e risospinto al cuore di sé, lotta la cui posta in gioco è l'identità non

[189] Si muove in questa direzione anche la critica di Simondon: lo schema ilemorfico, il dogma di una forma che precede a priori la materia, impedisce a Kant di interpretare la conoscenza in termini di individuazione (G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, cit., p. 28).

[190] Secondo Heidegger (*Kant e il problema della metafisica*, cit.), Kant avrebbe intravisto, con la sua dottrina dello schematismo, questa funzione di "radice comune" dell'attività del pensiero e della passività della sensazione, che la temporalizzazione si troverebbe a svolgere.

soltanto del singolo vivente, ma della specie stessa. Garantendo la conservazione del medesimo, del vecchio o del tipo, la memoria è, dunque, il deposito in cui si accumula l'avvenire inassimilato: il che spiega come solo il vivente sia suscettibile di variazione ed evoluzione. Allo stesso tempo, la memoria è ciò che assicura il dominio quasi incontrastato del passato sull'avvenire e ciò che rende possibile la subordinazione del passato alle possibilità dell'avvenire che vi sono racchiuse. Non si tratta più di scegliere, quindi, tra il soggetto che riduce attivamente tutto ciò che è altro dall'identico e la soggettività che si lascia passivamente costituire da ciò che le avviene: si tratta piuttosto di cogliere l'intima articolazione di questi due volti inseparabili del soggetto vivente.

Che il passato metta in forma l'avvenire e che l'avvenire retroagisca sul passato, proprio questo è ciò che l'analisi dell'autoregolazione del vivente mette in luce definitivamente. Se infatti l'assimilazione condiziona l'eccitazione che investe il soggetto – se, cioè, essa mette in forma l'avvenire che sopraggiunge, rendendolo compatibile con il passato – le forme dell'assimilazione e il passato stesso subiscono d'altra parte l'effetto retroattivo dell'avvenire, aprendosi sempre più al suo impatto. Nietzsche insiste con forza su questo punto: le eccitazioni su cui il soggetto vivente esercita la sua forza di assimilazione non vanno confuse con gli oggetti che l'*Ego* domina dall'alto restandone indenne. Vanno piuttosto comprese come altrettante *ferite* da cui il soggetto vivente è affetto nel profondo, e da cui trae la sua stessa potenza di assimilazione: "accrescimento della potenza là dove si producono un gran numero di *minutissime ferite*, attraverso le quali si accresce il bisogno dell'*assimilazione*."[191] La potenza dell'assimilazione, per Nietzsche come per Roux, è proporzionale alla quantità di ferite che l'eccitazione infligge all'organismo: "L'eccitazione ha un effetto *trofico, che innalza la capacità di nutrizione* [...] *Dunque influsso delle eccitazioni sull'assimilazione, che diviene più rapida*."[192] La regolazione organica non si limita quindi a proteggere il soggetto dalle ferite dell'eccitazione. O meglio, essa controlla bensì il flusso delle eccitazioni, il grado di esposizione alle ferite inferte dall'esterno, ma al solo scopo di meglio preservare la vulnerabilità dell'organismo. Essa non mira che ad aprire sempre più il soggetto a ciò che gli accade, perché proprio da quell'apertura dipende l'accrescersi

[191] FP 1883 7 [95]. Cfr anche FP 1883 7 [86]: "Valore del *dolore*, della *ferita*".

[192] Questo passo costituisce un commento molto rigoroso dei capitoli 3 e 5 del libro di Roux.

della sua potenza interna. Non basta, quindi, dire che l'assimilazione (l'unificazione soggettiva) è ciò che condiziona l'eccitazione (la diversità di ciò che accade). Le eccitazioni retroagiscono, infatti, sulle loro condizioni di possibilità: se si verifica una messa in forma dell'eccitazione da parte dell'assimilazione, si verifica anche un "influsso delle eccitazioni sull'assimilazione, che diventa più rapida". L'attività soggettiva (la potenza di assimilazione) non può attivarsi e potenziarsi se non a condizione di lasciarsi ferire passivamente dall'irruzione del fuori: "Si sviluppano processi in cui l'eccitazione diviene necessaria, *diviene l'eccitazione-che-spinge-alla-vita* (*Lebensreiz*): in mancanza della quale la vita si avvia al declino e alla rovina. Sono questi i *processi più elevati*."[193]

Mai garantita una volta per tutte, mai all'apice delle sue possibilità, la volontà di potenza come vita, come memoria e come regolazione non può, dunque, avvenire a se stessa che attraverso l'esperienza, attraverso l'incontro col nuovo che essa tenta di assoggettare a se stessa, esponendovisi allo stesso tempo. Non solo "l'essenziale dell'essere organico è *una nuova interpretazione dell'accadere*", ma "l'interna molteplicità delle prospettive è essa stessa un accadere"[194]. Con ciò, il volere si libera infine dal dualismo. Tra il soggetto trascendentale e spontaneamente attivo (che si pone fuori dal mondo rifiutando la passività del proprio corpo) e il soggetto totalmente passivo dell'empirismo darwiniano e haeckeliano (che al contrario non è altro che corpo, corpo nel senso fisico del *Körper*, dell'oggetto passivo delle leggi o dell'alea), si delinea, con la volontà di potenza così come Nietzsche la elabora, sul filo conduttore dell'organismo, tutt'altra figura della soggettività. Soggettività vivente, che agisce solo nella misura in cui patisce, che non si ricostruisce e non si inventa che in virtù delle sue stesse ferite.

La volontà di potenza e la necessità della morte

Resta da chiarire quale sia il significato di questa "potenza" che la volontà organica vuole. Se si leggono i testi di Roux, la sola potenza a cui mira l'organismo consiste nell'accrescimento della potenza stessa. L'effetto retroatti-

[193] FP 1883 7 [98].
[194] FP 1885-1886 1 [128].

vo dell'autoregolazione sembra essere ordinato a un unico scopo: accrescere la forza di assimilazione in modo tale da accumulare un surplus, "una compensazione sovrabbondante"[195] delle perdite subite, così da garantire al vivente la possibilità di svilupparsi e crescere, assicurandosi in tal modo una capacità di assimilazione ancor più grande. Certo una simile spirale ascendente sarebbe impossibile senza un continuo ritorno del vivente a ciò che lo affetta. Ma proprio perché sempre più potente, la volontà di potenza come autoregolazione sembra superare sempre più attivamente la sua originaria passività, e la vita sembra emanciparsi sempre più dalla passività meramente reattiva degli inizi. D'altra parte, se la volontà di potenza come vita non fosse altro che indefinito accrescimento di potenza, come rendere conto del fatto che la morte ponga immancabilmente fine a ogni vita? Perché l'individuazione organica si conclude sempre con la morte? Delle due l'una: o si deve intendere la volontà di potenza come un volere unico, che attraversa ogni vivente sottraendosi alla morte e accrescendo indefinitamente la propria potenza, o si deve pensare che la morte, trovandosi al cuore del processo di individuazione organica, si trova anche al cuore della volontà di potenza. Il modello dell'autoregolazione ripreso da Roux rivela qui i suoi limiti. Il problema della morte rimane senza risposta. Quel modello dà alla finitezza un significato ben preciso (l'affezione), ma sembra negare la finitezza più radicale (la morte), in assenza della quale la nozione stessa di individuazione diviene insensata.

Di cosa muoiono gli esseri viventi? Nietzsche è profondamente colpito dalla risposta della biologia cellulare: muoiono di indigestione, in qualche modo, di un troppo-pieno che non riescono a unificare. Lo zoologo William Henry Rolph dà della morte cellulare una descrizione sconcertante: non vi è cellula in cui l'endosmosi non cresca fino a un massimo, superato il quale la cellula stessa muore per eccesso di assimilazione[196]. Il nucleo, che lungo l'intera vita della cellula svolge un ruolo centralizzatore e ordinatore, non riesce più a far fronte alla situazione: il nutrimento

[195] W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, cit., p. 76.

[196] W. H. Rolph, *Biologische Probleme*, Engelmann, Leipzig 1884, cap. 4. Rolph, oggi completamente dimenticato, era diventato celebre all'epoca grazie a questo testo in cui criticava le premesse malthusiane di Darwin (cfr. *Al di là del bene e del male*, § 262) e i fondamenti dell'etica di Spencer.

accumulatosi nella cellula oltrepassa la sua forza attrattiva e la sua capacità di accentramento[197]. La tesi di Roux, che riduce la vita alla conservazione (tramite autoregolazione) e all'accrescimento (tramite "sovracompensazione" delle spese, ovvero per eccesso dei guadagni dell'organismo sulle perdite), sembra definitivamente contraddetta. La sovrabbondanza di cui il vivente è avido non va interpretata in termini di compensazione economica. Al contrario, essa conduce l'intero organismo a una perdita che non conosce compensazioni: la morte. Rolph giunge tuttavia alla conclusione opposta: negando la morte ancor più radicalmente di Roux, interpreta le estreme conseguenze dell'endosmosi come altrettante prove del fatto che la crescita vitale non ha limiti e non conosce termine. Quando il nucleo si disintegra, si verifica in realtà una scissione, una duplicazione che dà vita a due nuclei distinti. La divisione cellulare non è dunque la morte di un vivente, è semplicemente il congedo da un certo statuto individuale, "una vera e propria crescita della cellula al di là della sua individualità"[198]. Siamo noi a presupporre una discontinuità tra gli "individui", a separarli artificialmente gli uni dagli altri parlando della loro "vita" e della loro "morte". In natura non ci sono individui, non c'è che un *continuum* sovraindividuale: "un chiarimento radicale della questione della generazione *non è possibile a partire dall'individuo e dall'individualità, ma solamente a partire dalla continuità del protoplasma vivente*."[199] La morte è un fenomeno marginale e tardivo, che non appartiene essenzialmente alla vita: "Si può ipotizzare che i primi esseri viventi si siano moltiplicati per divisione e congiunzione, senza avere mai conosciuto il declino né la morte."[200] Solo gli organismi complessi, che possono scomparire senza lasciare discendenza, conoscono la morte. La gran parte del vivente non fa che crescere, senza mai morire.

L'argomentazione di Rolph mostra con chiarezza come la negazione della morte derivi da una preliminare negazione dell'individuazione. Se anche Nietzsche contrapponesse la volontà di potenza alla morte, si troverebbe a dover ipotizzare, a sua volta, l'esistenza di un soggetto vivente sovraindividuale, che precede i singoli organismi e sopravvive alla loro disgregazione.

[197] W. H. Rolph, *Biologische Probleme*, cit., cap. 6.

[198] Ivi, p. 123.

[199] Ivi, p. 129 (corsivo nostro).

[200] Ivi, p. 129-130.

La vita non si giocherebbe più a livello dei corpi, ma di un volere unico e disincarnato, che deve precedere i corpi così come il Creatore deve precedere le sue creature. Nietzsche sceglie la via contraria. Sceglie di interpretare la volontà di potenza sul filo conduttore dell'organismo e del processo della sua individuazione, e si trova quindi a dover rifiutare le conclusioni di Rolph. Affermando la necessità della morte nella vita, egli ritiene di confutare non soltanto Rolph, ma la stessa interpretazione darwiniana della vita come volontà di sopravvivenza e come "lotta per l'esistenza." Per mostrare, come vuole lo stesso Rolph, che la vita non è lotta per la conservazione ma "lotta per il più"[201], o nel linguaggio di Nietzsche che essa non è volontà di vita ma volontà di potenza, è infatti necessario partire da quanto Rolph si rifiuta di riconoscere, ovvero dal necessario antagonismo tra volontà di potenza e conservazione di sé: antagonismo che culmina appunto nella morte.

Poiché le cellule sono esse stesse organismi complessi impegnati in una lotta interna, e non c'è quindi differenza, da questo punto di vista, tra organismi pluricellulari e cellule isolate, si dovrà concludere che anche le cellule conoscono la morte: "I più piccoli esseri viventi [...] sono qualcosa che cresce, lotta, si moltiplica e a sua volta muore: [...] qualunque vita è in pari tempo un continuo morire."[202] Ma estendendo la morte a tutto ciò che è in vita, Nietzsche oppone a Rolph una tesi che si ricollega alla celebre definizione del vivente proposta da Claude Bernard. Rifiutando, infatti, di assimilare la vita a quella crescita continua e priva di cesure che il monismo aveva immaginato, e privandosi così della possibilità di pensare il processo dell'innovazione e dell'individuazione, Bernard interpreta la vita come un'alternanza *discontinua* di organizzazione e disgregazione. In altri termini, per poter dire che "la vita è creazione", è necessario anche dire che "la vita è morte", o che la morte e il declino sono al cuore della vita[203]. D'altra parte, nel momento in cui rifiuta le conclusioni di Rolph, Nietzsche non si limita a riprendere o riformulare la definizione del vivente data da Bernard: egli ne fa la definizione stessa della volontà di potenza. Interpretando la vita come volontà di potenza e la volontà di potenza come "auto-oltrepassamento" (*Selbst-Überwindung*) creatore, egli insiste altresì sulla morte, sul

[201] Ivi, cap. 5.

[202] FP 1885 37 [4].

[203] C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, cit., p. 40-41.

tramonto (*Untergang*), sull'autodistruzione che risultano necessari a tale oltrepassamento[204]. "Tutte le cose grandi periscono a opera di se stesse, per un atto di autosoppressione (*Selbstaufhebung*): così vuole la legge della vita, la legge del *necessario* 'autosuperamento' (*Selbstüberwindung*) che appartiene all'essenza stessa della vita."[205]

Il mondo inorganico dei centri di forza fisico-chimici è esso stesso un mondo in lotta, in cui vi sono gerarchie che vanno costruendosi e gerarchie che vanno distruggendosi. Ma il tratto peculiare del vivente è questa facoltà di memoria, che gli permette di vedere il medesimo là dove si scontra con l'assolutamente altro, di sottomettere provvisoriamente l'assolutamente altro e perciò di temporeggiare davanti alla prospettiva inevitabile della lotta e della vittoria del sempre nuovo: in una parola, di rallentare, attraverso le finzioni identificatrici della memoria, il flusso assoluto del divenire. Mentre le particelle inorganiche portano immediatamente il conflitto che le vede contrapposte alle sue estreme conseguenze, i viventi fanno durare la lotta, la interiorizzano e stabilizzano, attraverso interne finzioni che fissano provvisoriamente i rapporti di forza che vigono di volta in volta. Per questo, appunto, Nietzsche definisce la vita come memoria e come "*processo di fissazione di forze*"[206]. Quest'attitudine della memoria a temporeggiare davanti alla lotta spiega d'altra parte il fatto che il vivente sia sempre impegnato a differire la morte, a rinviarla a più tardi, irrigidendo gli interni rapporti di forze da cui è dilaniato. D'altra parte l'accumulazione del "sempre nuovo" non può non mettere in scacco, presto o tardi, la potenza di assimilazione propria del vivente. Il sempre nuovo e il sempre differente (il "diverso", come lo chiama Kant) premono con tutta la loro forza, con tutto il loro flusso sulla salda barriera delle categorie, fino a che queste sono costrette a cedere. Sopravviene così la morte, che ricorda al

[204] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, II, "Della vittoria su se stessi".

[205] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, § 27. L'espressione verbale che precede ("perire", *zu Grunde gehen*) ci autorizza a tradurre *Selbstaufhebung* con "autosoppressione", ma vedremo che Nietzsche non dimentica il secondo significato della parola *Aufhebung*: solo se accetta di morire, infatti, il vivente resta vivente, *conserva* la vita. La morte è dunque una *Aufhebung* della vita nel doppio senso del termine: sopprimendo il vivente, essa è anche ciò che lo mantiene in vita.

[206] FP 1885 36 [22].

volere organico che esso non è altro che provvisoria messa in ordine di una potenza che lo eccede[207].

La potenza che la volontà organica vuole non può quindi avere a che fare, come in Roux o in Rolph, con la crescita indefinita di una semplice capacità di assimilazione, poiché è appunto la volontà di potenza stessa a rendere necessaria la morte del vivente. La volontà di potenza non vuole crescere all'infinito, vuole che ciò che le accade sia in eccesso sulla volontà stessa. Per questa ragione essa è incessantemente esposta alla morte, in cammino in ogni istante verso il momento in cui non potrà più far fronte alla sovrabbondanza dell'accadere. Per illustrare questo punto, Nietzsche riprende la teoria biologica dell'endosmosi e della divisione cellulare. Nel momento della morte, la volontà di potenza del vivente fa prova della sua irrimediabile impotenza: "la scissione di un protoplasma interviene quando la potenza non basta più a dominare ciò di cui essa si è impossessata: la generazione è la conseguenza di un'impotenza."[208] "La sfera di un soggetto *cresce* o *diminuisce* continuamente – il centro del sistema *si sposta* continuamente; se non può organizzare la massa di cui si è appropriato, si spezza in due."[209] Ma allo stesso tempo, come abbiamo visto, la morte è sempre anche nascita, affermazione di una nuova volontà di potenza. Non dovremo, come Rolph, vedere in questo la prova di una continuità del vivente al di là della morte e dell'individuazione? La questione si ripropone insistentemente: non si dà forse una sola e unica volontà di potenza, che non cessa di accrescersi al di là dei singoli organismi?

La risposta di Nietzsche mobilita, contro le conclusioni di Rolph, alcuni argomenti ispirati alla "lotta tra le parti" di Roux: "dove una volontà non basta ad organizzare tutto ciò che ha assimilato, sorge una *contro-volontà*, che lottando con la volontà originaria realizza la separazione e si impone come nuovo centro organizzativo."[210] Così come *la* vita non

[207] Questa è, come vedremo, la morte più elevata alla quale il vivente possa ambire. Un'altra figura, più corrente, della morte è quella che sopraggiunge quando il vivente vede affievolirsi la sua vitalità: esso si chiude sempre più al flusso di ciò che gli accade, lascia che le sue categorie si distacchino definitivamente dalla fonte da cui traevano la loro forza, fino a ossificarsi, a sclerotizzarsi – quindi si lascia morire.

[208] FP 1885-1886 1 [118].

[209] FP 1887 9 [98].

[210] FP 1885-1886 5 [64].

esiste senza *i* viventi, *la* volontà di potenza non può essere colta che nella discontinua pluralità di *molteplici* volontà di potenza in conflitto tra loro. Allo stesso tempo, la divisione cellulare mette in piena luce il fatto che alla morte si articola sempre la nascita, che la discontinuità dell'individuazione è ciò che rende possibile la continuità della trasmissione. Colui che muore è anche colui che dona *la* vita (e non soltanto la sua). Si deve quindi parlare del*la* vita e del*la* volontà di potenza come di una corrente unitaria che trascina tutti i viventi al di là di loro stessi – ma a una condizione che Rolph ha il torto di non vedere. A condizione, cioè, di precisare che questa vita sovraindividuale non si gioca altrove che nella nascita e nella morte degli individui, che la vita continua non si genera altrove che nelle sofferenze e nelle discontinuità dell'individuazione. Non vi è "eterno ritorno della vita" senza nascita e senza morte, senza "le sofferenze del parto" e senza "il sacrificio dei tipi più elevati" all'"inesauribile fecondità" della vita[211]. La volontà di potenza come vita è il luogo attraverso il quale passa la potenza, senza mai poter coincidere, tuttavia, con la volontà stessa. È quindi la non-coincidenza tra la potenza e la volontà che si misura con essa, a produrre quella sofferenza dell'individuazione, in assenza della quale non ci sarebbe vita.

Al termine di questa nostra indagine intorno al concetto di volontà sul filo conduttore dell'organismo, ricapitoliamo il cammino svolto e confrontiamolo con la problematica iniziale da cui partiva Nietzsche: "partire dal corpo e dalla fisiologia" per "conquistare la rappresentazione esatta della nostra unità soggettiva". Se la volontà di potenza nel mondo inorganico può essere interpretata, nell'essenziale, come un attivo dispiegamento della forza, privo di ogni passività e di ogni sofferenza, lo stesso non si può dire della volontà di potenza *come vita*, che ha inizio, per parte sua, con la capacità di patire l'altro e di introiettarlo in se stessi. È da questa originaria passività che l'attività dei viventi (attività a sua volta originaria) prende le mosse e trae il suo significato. Essa non è altro che ciò che tenta, senza sosta, di riparare le ferite inferte al vivente da ciò che gli accade.

Heidegger afferma, come si ricorderà, che la corporeizzazione della soggettività promossa da Nietzsche "non cambia nulla nella posizione

[211] *Crepuscolo degli idoli*, "Quel che devo agli antichi", §§ 4-5.

fondamentale di Descartes". Un esame attento dei motivi, delle modalità e delle conseguenze di tale corporeizzazione mostra al contrario che: (1) il soggetto nietzscheano riprende la critica kantiana del *cogito*: se per pensare è necessario sentire (ovvero ricevere l'alterità di un "diverso"), ogni autarchica chiusura su se stessi viene perciò stesso messa fuori gioco; (2) Nietzsche si sforza di superare in ogni modo la contrapposizione di marca dualista tra l'*Io penso* inteso come attività e il sentire inteso come passività, tentando di cogliere il luogo in cui quelle due dimensioni si articolano l'una all'altra; (3) Nietzsche mostra infine come la passività del soffrire stimoli le falsificazioni riparatrici del pensiero (e anzitutto della memoria), le quali retroagiscono sulla capacità di soffrire facendo sì che questa retroagisca, a sua volta, sulle forze assimilatrici dell'organismo, col risultato che esse innalzano di conseguenza la capacità di eccitazione del vivente – e così via. L'autoregolazione organica funziona dunque come una sorta di meccanismo retroattivo, che si dispiega tanto nel senso di un'intensificazione della vita (insieme passiva e attiva, sempre più capace di ricevere e sempre più capace di mettere in forma), quanto nel senso di un declino della vita stessa (che finisce per sentire e pensare sempre più debolmente). Il soggetto conquista così "la rappresentazione della sua unità soggettiva" superando la scissione tra la dimensione di un'unità logica vuota (l'*Io penso* come A=A, come unità intemporale) e la dimensione di una pluralità empirica del tutto dispersa (l'io che nel suo essere affetto si vive come sempre altro attraverso il tempo).

Questa metamorfosi della soggettività, al di là di Descartes e di Kant, non è, d'altra parte, l'unico guadagno ottenuto da Nietzsche con la corporeizzazione del soggetto. La volontà di potenza come vita conduce anche il pensiero di Nietzsche verso un concetto di potenza le cui conseguenze risultano decisive per il soggetto stesso. Mentre sul terreno della materia inorganica la potenza si confonde con la forza dispiegata da un centro di forza, la potenza che la volontà di potenza vuole (o non vuole) in quanto organismo assume tutt'altro significato. Essa è la sovrabbondanza di tutto ciò che accade (o non accade) al soggetto vivente. Ed è quindi ciò che consente a Nietzsche di rendere conto non soltanto della sofferenza come condizione dell'interiorizzazione della potenza da parte del soggetto (nonché della dimensione di ritardo introdotta dalla sua memoria, che come abbiamo visto interviene di fronte alla potenza "temporeggiando") – ma

anche (4) della nascita e della morte: questo doppio limite dell'individuazione, che resta ignoto alla materia (al pari della sofferenza e della memoria) e che indica l'impossibile coincidenza tra l'organismo e la potenza che lo eccede: "dov'è tramonto e cader di foglie, ecco, là, la vita immola se stessa – alla potenza!"[212]

Parlando di "potenza" e di "volontà di potenza" nel mondo inorganico (che pure non conosce declino e caduta); lodando nella materia l'assoluta coincidenza con se stessa (mai in ritardo o in anticipo rispetto alla propria potenza, perché mai preceduta e mai seguita propriamente da alcunché[213]); lasciandosi andare a questo "fantasma", per così dire, di un mondo chimico o minerale (ignaro di sofferenza, malattia, menzogna) – Nietzsche sceglie di esporsi da sé ai controsensi di cui cadrà più tardi vittima. Per contro, proprio la volontà di potenza come vita si rivela la via più feconda, tra quante Nietzsche abbia esplorato, per chi voglia conquistare non solo una nuova immagine della "nostra unità soggettiva", ma anche un'immagine capace di opporsi alla tentazione fantasmatica dell'assoluta coincidenza con sé e di far fronte con coraggio alla domanda che ogni soggetto vivente è destinato a incontrare: che cosa fare (attivamente) di quella sofferenza (passiva) senza la quale esso non sarebbe vivente? È questo il problema che dominerà l'ultimo tratto della nostra ricerca.

La volontà di potenza *come vita* è l'impossibile coincidenza di ogni potenza con se stessa – è non-coincidenza di cui il vivente fa prova, tanto nella falsificazione vitale e conservatrice (cioè nel lavoro individualizzante e falsificante della memoria, che definisce l'organismo e la sua gerarchia), quanto nella distruzione inevitabile, mortale e feconda allo stesso tempo, cui è votato ogni processo di individuazione (morte e nascita). Poiché la volontà di potenza come vita non può mai coincidere con se stessa, ogni essere vivente fa prova di uno strutturale ritardo rispetto alla propria potenza. Ma allo stesso tempo (5) la potenza gli dona così una *misura*, nel duplice senso di questo termine: anzitutto, come abbiamo visto, gli impone una fine, un limite al di là del quale esso non può vivere; in secondo luogo,

[212] *Così parlò Zarathustra*, "Della vittoria su se stessi".

[213] Numerosi sono i testi che affrontano questo tema: ad es. FP 1884 26 [37], FP 1885 35 [53], 35 [59], FP 1885-1886 1 [28], 1 [105].

gli assegna un *criterio* rispetto al quale valutare la propria vita. Se il vivente deve assimilare senza sosta tutto ciò che gli accade, se deve sottoporre ciò che gli accade alle falsificazioni delle sue categorie e ai "temporeggiamenti" della sua memoria, non è tanto per chiudersi alle ferite della potenza, quanto per aprirsi sempre di più ad esse.

Nessun vivente si comporta allo stesso modo, rispetto a questo criterio, e in questo si giocano il suo cammino di individuazione e il suo valore nella gerarchia dei viventi. Di fronte alla potenza i viventi sperimentano ogni genere di risposta. Si spingono a negare se stessi, a chiudersi a tutto ciò che accade loro, a rifiutarsi ogni esposizione alla sofferenza e alla morte – si spingono a morire di questo rifiuto della morte. Ma sono i viventi umani, per Nietzsche, quelli che più a fondo esplorano queste diverse soluzioni, questi diversi gradi dell'individuazione organica, dai più intensi ai più tenui, dai più alti ai più bassi. Inevitabile, quindi, il problema del valore di ciascuno di essi di fronte al criterio di cui si è detto. Che cosa guida, nei fatti, le nostre scelte? Che cosa facciamo della potenza (e della sofferenza) che ci accade? Che cosa *dovremmo* farne? In ultima istanza, quale deve essere la politica del vivente? A dominare gli ultimi anni del cammino di Nietzsche è questa domanda. E ancor più, come vedremo, lo è l'aporia che minaccia di lasciarla senza risposta.

3
La grande politica del vivente

> La grande politica [...][procede] con spietata durezza contro la degenerazione e il parassitismo della vita."
>
> *Frammenti postumi* 1888-1889 25 [1]

> I portatori di malattia ci sembrano oggi più necessari di qualsivoglia uomo di medicina e di qualsivoglia 'salvatore'.
>
> *Genealogia della morale*, III, 9

È la potenza che dà alla volontà di potenza la sua misura – e non viceversa: non è mai il vivente a decidere sovranamente della potenza, di ciò che gli accade, di ciò che lo affetta e che va accumulandosi in lui. Allo stesso modo, la volontà di potenza non è mai, in Nietzsche, un'istanza anonima e senza volto, una forza che attraversa regalmente e incondizionatamente i corpi dei viventi, senza mai individuarsi essa stessa[214]. Al contrario, la volontà di potenza come vita non ha senso se non in quanto misurata e situata dalla potenza: potenza sempre differenziata, posta sempre nel luogo unico e irripetibile dell'incontro tra *un* certo organismo e ciò che *gli* accade. Vi sono quindi tanti modi della volontà di potenza quanti sono i modi in cui un organismo può individuarsi, ricevendo o rifiutando di ricevere la potenza stessa. Dalla salute più grande alla decadenza più incurabile, la volontà di potenza sperimenta tutti i gradi, tutte le sfumature possibili della forza e della debolezza.

La volontà di potenza mantiene in vita il vivente. Ma non può garantire da sola – non più di quanto possa l'individuazione – la forza e la salute dell'organismo. Alla vita, anche quando sia considerata come volontà di

[214] È questa, per certi versi, la tesi sostenuta da W. Müller-Lauter, contro Heidegger, in *Physiologie de la volonté de puissance*, cit.

potenza, appartiene essenzialmente la possibilità della degenerazione patologica, che può portare il vivente a chiudersi definitivamente alla potenza. Allo stesso modo, il vivente non si limita a vivere, cioè a sottomettere e organizzare l'inaudito e la violenza di ciò che gli accade attraverso l'opera di gerarchizzazione e assimilazione realizzata dalla memoria. È necessario che il vivente orienti anche l'intero processo nel senso di una vita sempre più aperta (sempre meno chiusa) alla volontà di potenza: "Quanta parte di verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più."[215] Questa verità che si tratta di sopportare, di osare, non può essere quella dell'"errore conservatore" dell'identità, che nulla ama più dello stare al sicuro[216]. Questa verità al limite dell'invivibile designa qui la potenza dell'inaudito, del mai visto, del non ancora pensato. Ecco perché "il genio è *condizionato* [...] – metabolismo rapido, possibilità di procurarsi grandi quantità, enormi quantità di forza."[217] I viventi più alti sono quelli che sopportano più alta quantità di potenza.

Come abbiamo detto, nessun vivente può esporsi direttamente alla potenza: "Ogni *soffrire* reclama un *agire*"[218], che gli consenta di far fronte alla ferita infertagli dalla sovrabbondanza di ciò che gli accade. E' in questo modo che il vivente non solo sopravvive, ma si costruisce passo dopo passo, nella resistenza (attiva) a ciò che gli accade (passivamente). Ed è questo il senso stesso dell'autoregolazione organica: "L'autodifesa" – coi suoi meccanismi di chiusura su di sé, di assimilazione dell'altro all'identico, di assoggettamento del nuovo al vecchio, di falsificazione riparatrice, ecc. – non ha altro scopo che quello di "tenere le mani *aperte*"[219]. Per riuscire nell'impresa, è necessario saper aprire e chiudere le paratie al momento opportuno, per regolare gli equilibri della potenza nel senso di una vita più *alta* ma ancora *vivibile*, la volontà di potenza deve adottare, di volta in volta, il criterio giusto di fronte a ciò che la affetta, di fronte alla potenza deflagrante dell'accadere: "Un uo-

[215] F. Nietzsche, *Ecce homo*, Prologo, § 3.

[216] Bisogna leggere questo testo come un'eco all'aforisma 110 della *Gaia scienza*: "Il pensatore: questo è ora l'essere in cui l'istinto della verità e quegli errori utili alla conservazione dell'esistenza si scontrano nella loro prima battaglia."

[217] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Perché sono così accorto", § 2.

[218] FP 1872-1873 19 [210]. Corsivo nostro.

[219] Cfr. il passo di *Ecce Homo* ("Perché sono così accorto", § 8) commentato nel cap. 1.

mo ben riuscito [...] è un principio di selezione, lascia cadere molte cose [...] – egli saggia l'eccitazione che arriva, è ben lontano dal volergli andare incontro."[220] L'autoregolazione non può realizzarsi se non in quanto valutazione, in quanto selettivo giudizio di valore che il vivente esercita su ciò che esso può accogliere e su ciò che ritiene dannoso, nocivo. E tuttavia: è la potenza a dare misura e valore ai viventi (la quantità di verità come criterio), o sono i viventi a imporre alla potenza la loro misura, il loro criterio di valore (l'uomo riuscito come criterio di selezione)? E soprattutto, in che modo il vivente potrebbe mai determinare il criterio di ciò che deve o non deve renderlo affetto? In che modo potrebbe mai regolare i conti con la potenza di ciò che lo affetta senza annullarne proprio perciò il tratto più peculiare, il tratto dell'imprevedibilità e della sovrabbondanza? Come conciliare la selezione (vitale), la sua misura riparatrice, con l'imprevedibilità, con la dismisura della potenza di ciò che sopraggiunge? La selezione, la decisione di scegliere ciò che vogliamo e che non vogliamo vivere non rischia forse di renderci ancor meno vitali, non rischia forse di chiuderci definitivamente a ciò che ci accade?

È contro questo temibile problema che andranno a infrangersi gli sforzi di Nietzsche nel suo tentativo di pensare l'articolazione tra il "soffrire" e l'"agire": articolazione che egli stesso ritroverà, intensificata al massimo grado, quando patirà in prima persona la differenza, propria del vivente e dell'uomo più di ogni altro vivente, tra la salute e la malattia. L'ultimo tratto del suo pensiero – sospeso tra la minaccia della peggior tentazione eugenetista e la conquista di uno dei suoi concetti più sottili, quello di una "grande salute" che necessita della malattia per costituirsi come tale – testimonia, così, della forza dell'aporia di fronte alla quale deve giungere chiunque voglia non solo pensare il vivente, ma proporsi di alleviarne le ferite più profonde. Come curare la vita senza annullarla in quanto vita? Il più lodevole tra i progetti della medicina, quello di aprire sempre più il vivente alla potenza (anziché accontentarsi di farlo soffrire un po' meno, o di farlo sopravvivere un po' più a lungo) non rischia forse, per voler sottomettere la potenza ai propri progetti, di impedire definitivamente al vivente di accedere ad essa? È possibile manipolare la vita, è possibile progettare ciò che vi è in essa di più decisivo (la nascita e la morte) e di più sensibile (i modi del soffrire

[220] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Perché sono così saggio", § 2.

e i loro processi di riparazione) senza uccidere perciò stesso la vita?

Anzitutto ci si deve chiedere, tuttavia, come accada che la vita vada curata. Perché non lasciare libero corso al gioco della salute e della malattia? Non c'è forse una *natura medicatrix* che da sempre si fa carico, prima di noi e meglio di noi, delle sorti della vita e dei viventi? È possibile anche soltanto pensare di supplire ad essa, se i nostri progetti non possono che contraddire, come tali, l'essenza stessa della potenza? Per comprendere la risposta che Nietzsche offre a queste domande è sufficiente richiamare la sua interpretazione della vita come autoregolazione. Mai il vivente può limitarsi a soffrire senza agire, a meno di un'assoluta decadenza che coincide inevitabilmente con la fine della vita stessa. Se il vivente umano, dal fondo della sua malattia più grave, si dimostra ancora in vita, gli restano perciò stesso i mezzi necessari ad agire e a guarire. L'uomo è divenuto umano lottando contro le ferite che lo affliggono, raddoppiando i processi fisiologici di riparazione con l'invenzione di una nuova istanza riparatrice: la coscienza. Porre la coscienza al servizio di un'altra forma di autoregolazione del vivente, orientata verso un più di coscienza anziché verso la devitalizzante conservazione dell'identico: proprio questo sarà il primo significato dell'idea nietzscheana della "selezione"[221].

Prima di affrontare l'aporia che minaccia una simile impresa, è importante ricostruire il contesto entro il quale va collocata la genesi del concetto di selezione. Anzitutto, dichiarandosi senza mezzi termini "artificiale", la selezione nietzscheana prende corpo nel quadro della critica sistematica condotta da Nietzsche contro un'altra idea di selezione, anch'essa di matrice biologica: la selezione "naturale" darwiniana. È alla luce delle insufficienze di quest'ultima che si impone agli occhi di Nietzsche (e di tutti i pensatori della fine dell'Ottocento) l'idea di una selezione artificiale, di una presa in carico economica e politica delle sorti della vita e dei viventi: presa in carico destinata a radicalizzarsi (vedremo perché) fino ad assumere le fattezze di quella che Nietzsche, alla vigilia del naufragio del suo pensiero, della sua salute, della sua vita, definisce come la "grande politica"[222] del vivente.

Oggi, nel momento in cui sembrano esplodere tra le mani del vivente umano i poteri di manipolazione e sperimentazione che esso ha acquisi-

[221] Sul ruolo della coscienza nella selezione artificiale, cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, § 24.

[222] FP 1888-1889 25 [1].

to su se stesso come sugli altri viventi, la domanda che Nietzsche ha sofferto più di ogni altro non può non riproporsi con insistenza. È necessario "creare un partito della vita" che sappia combattere "con spietata durezza contro la degenerazione e il parassitismo della vita"[223]? Insieme a questa si impone a Nietzsche tutt'altra idea, anch'essa ispirata al principio dell'autoregolazione organica: l'idea che la salute sia sempre processo di guarigione, e ogni guarigione presupponga una patologia originaria; in altri termini, che non vi sia salute senza malattia. D'altra parte, se la salute richiede la malattia per poter conquistare se stessa, e se proprio attraverso l'esperienza della malattia ci è dato "diventare di giorno in giorno più problematici, *più degni* di interrogazione, forse proprio perciò più degni di vivere"[224], ecco l'aporia: non dovremo allora diffidare di "guaritori e salvatori", non dovremo augurarci che mai e poi mai un qualsiasi "partito della vita"[225] possa impedirci di conoscere la malattia? Di queste due visioni divergenti, che minacciano sempre più da vicino l'unità del pensiero di Nietzsche a mano a mano che lo spettro del "naufragio" si avvicina all'orizzonte, quale risulta più fedele all'idea della volontà di potenza come vita o dell'autoregolazione della vita in vista della potenza? È questo il problema che ci impegnerà fino alla fine della nostra indagine, e che in senso più generale si impone alla soggettività una volta che abbia riconosciuto il ruolo costitutivo che – al di là dell'agire, e altrettanto originariamente rispetto all'agire – spetta al soffrire. Che fare delle nostre ferite? Lasciare che si infettino, renderle ancor più profonde? Oppure richiuderle e curarle, o addirittura sopprimerle?

Selezione naturale, adattamento ed evoluzione

Per primo Darwin ha interpretato la vita come processo di "selezione", proponendo un'analogia tra i meccanismi naturali che presiedono all'evoluzione del vivente e la pratica degli allevatori. Per ottenere una nuova razza di cani, per "creare", come si suol dire, una nuova varietà di rose, l'allevatore

[223] *Ibidem*.
[224] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, § 9.
[225] FP 1888-1889 25 [1].

deve attendere che si producano delle variazioni, e intervenire a cose fatte imponendo alla materia bruta e aleatoria di quelle variazioni il proprio criterio di selezione. La logica della selezione artificiale può consentire di comprendere per analogia, secondo Darwin, ciò che accade in natura, poiché anche in natura le variazioni che insorgono tra i membri di una stessa specie sono casuali, e anche in natura quelle variazioni vengono acquisite o eliminate a posteriori, tramite un processo di selezione. Vero è che, contrariamente a quanto accade nella selezione artificiale, la selezione naturale non presuppone alcuna volontà, alcuna intenzione preliminare: è la penuria delle risorse naturali, sempre inferiori alla (esponenziale) capacità riproduttiva dei viventi, a esercitare automaticamente la pressione selettiva. Si dà dunque selezione, ma selezione "naturale", meccanismo infallibile la cui necessità può essere descritta con leggi matematiche.

Darwin descrive tuttavia la selezione naturale come un'opera di "perfezionamento" e di "miglioramento"[226] che sceglie infallibilmente il migliore ed elimina altrettanto infallibilmente le variazioni meno riuscite. Se l'idea di una scelta operata dalla natura non è che una metafora, per di più contestabile a causa del suo antropomorfismo, il giudizio di valore contenuto nell'idea secondo cui l'opera della natura selezioni "il migliore" non ha nulla di retorico. Esso va inteso, anzi, in senso quanto mai letterale. Sappiamo che Darwin parla malvolentieri di "progresso", e che non ha mai pensato la sua teoria come una teoria dell'"evoluzione", termine che rischiava ai suoi occhi di suggerire l'idea di un progresso rettilineo del vivente, paragonabile alla legge lamarckiana di complessificazione. Darwin insiste al contrario sull'esitante lentezza del processo evolutivo, che, come dice Lange, anziché mirare al bersaglio "tira milioni di colpi di fucile in una vasta pianura e in tutte le direzioni"[227]. Se questo procedere incerto e arbitrario si spiega col carattere aleatorio e cieco della maggior parte delle variazioni, la selezione funziona invece come il processo anti-aleatorio da cui dipende la direzione globale dell'evoluzione. Benché l'evoluzione non proceda in linea retta, vi è però un incontestabile progresso complessivo,

[226] Ch. Darwin, *L'origine delle specie*, introduzione di G. Montalenti, Boringhieri, Torino 1980, pp. 146 ss.

[227] F. A. Lange, *Storia del materialismo*, cit., p. 270-271.

dai primi organismi all'emergere dell'uomo, ed è di tale relativo perfezionamento che il concetto di selezione cerca di rendere conto[228].

Questo aspetto della teoria darwiniana non va interpretato come un obsoleto retaggio finalista, da cui la biologia odierna si sarebbe fortunatamente affrancata: denunciando implicitamente il rischio di riduzionismo cui si esporrebbe un simile giudizio, François Jacob afferma che, al contrario, "la selezione naturale impone una finalità all'organismo nel suo complesso"[229], e "riconoscere che a ogni essere vivente è intrinseca una finalità significa riconoscere che non è più possibile fare della biologia senza riferirsi continuamente al 'progetto' dell'organismo vivente, al 'senso' che l'esistenza stessa di un organismo conferisce alle strutture e alle funzioni che lo caratterizzano."[230] Così, anche per i padri dell'odierna biologia molecolare, la vita è inseparabile da un progetto o da un senso, o in altri termini da ciò che Nietzsche definisce come "valutazione" (Georges Canguilhem non esiterà a reinterpretare la selezione naturale darwiniana alla luce di questa originale dimensione di "normatività" della vita[231]). L'impossibilità, per Darwin, di rinunciare a servirsi di giudizi di valore è quindi la spia di una sua fedeltà alla direzionalità che sempre sorregge il vivente, alla polarizzazione che sempre orienta il vivente, a differenza della materia inerte, verso ciò che risulta per lui utile o preferibile.

La selezione naturale conserva, dunque, ciò che essa individua come risultato migliore. Ma qual è il criterio del meglio? Darwin ripete che la selezione sceglie ciò che risulta "vantaggioso" ed elimina ciò che è "dannoso"[232]. Ma questa risposta quasi tautologica non può non portare con sé immediatamente un'altra domanda: vantaggioso per chi, per cosa[233]? *L'origine delle specie* dà in proposito una risposta chiara: "vantaggioso" è quel carattere che consente

[228] Sulle esitazioni di Darwin al riguardo della nozione di progresso, cfr. Ch. Devillers e H. Tintant in *Questions sur la théorie de l'évolution*, PUF, Paris 1996, pp. 210-212.

[229] F. Jacob, *La logica del vivente*, Einaudi, Torino 1971, p. 351. Il concetto di « teleonomia » proposto da Monod conferma queste analisi (J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it. Mondadori, Milano 1970).

[230] F. Jacob, *La logica del vivente*, cit., p. 350.

[231] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. S. Caruselli, Guaraldi, Rimini 1975, p. 108.

[232] Ch. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., pp. 146 ss.

[233] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, § 17.

il più alto grado di adattamento del vivente rispetto al suo ambiente[234]. Il criterio è dunque quello dell'adattamento, e la selezione naturale conduce di conseguenza alla "sopravvivenza dei più adatti". Poiché è il filosofo Herbert Spencer a suggerire a Darwin di concentrarsi su questo criterio di selezione più che sulla selezione stessa in quanto processo[235], e poiché è la nozione spenceriana di adattamento (*fitness*) a trovarsi all'origine del concetto darwiniano di adattamento, Nietzsche, pur non ignorando le forti divergenze presenti tra i due autori inglesi[236], non sembra essere nel torto quando sceglie di criticarli insieme, come fa quasi sempre, e di confonderli deliberatamente sotto il comune vessillo di una biologia dell'adattamento. Per contestare la selezione naturale darwiniana, Nietzsche per lo più si scaglia contro la "sopravvivenza dei più adatti" e contro il concetto di adattamento nella sua versione spenceriana. Ma fino a che punto è lecito sovrapporre la critica di Darwin alla critica di Spencer? Che cos'hanno in comune concezioni dell'adattamento tanto differenti quanto possono esserlo quelle di Haeckel, Spencer e Darwin?

Opponendosi alla teoria dell'evoluzione elaborata da Spencer, per il quale il vivente si incammina con passo sempre più sicuro in direzione di un ideale di equilibrio e armonia[237], Nietzsche descrive l'evoluzione del vivente come dispiegamento di forze, come dispendio di potenza. L'evoluzione non è mai "un progresso verso una meta [...], bensì un susseguirsi di processi di assoggettamento."[238] In quanto attivo dispendio di forze "spontanee, aggressive, conquistatrici", l'evoluzione non può essere compresa sulla base di un ideale morale trascendente (Spencer), né di un mero adattamento (reattivo) a "circostan-

[234] Ch. Darwin, *L'origine della specie*, cit., pp. 146 ss.

[235] È quanto Darwin farà a partire dal 1869, con la quinta edizione dell'*Origine della specie*, con l'intento di evitare l'antropomorfismo di una "Selezione" onnipotente, dotata di una propria volontà e facoltà di scelta.

[236] In primo luogo perché è lo stesso Spencer a sottolineare con chiarezza quelle divergenze: cfr. *Principles of Biology* (Williams & Norgate, London 1864-1867, §§ 165-170) e soprattutto *Data of Ethics* (Williams & Norgate, London 1879, capp. 2 e 6), che Nietzsche ha letto attentamente. In secondo luogo, perché le altre letture che Nietzsche fa in quest'ambito lasciano supporre che egli ne abbia tratto una conoscenza molto raffinata delle diverse sfumature del darwinismo (la rivista *Kosmos*, i libri di Lange, Roux, Rolph, Nägeli, nonché – secondo A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello Spirito*, cit., cap. 5 – K. Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Tiere*, Leipzig 1880, e G. H. Schneider, *Der tierische Wille*, Abel, Leipzig 1880).

[237] H. Spencer, *Data of Ethics*, cit., capp. 5, 11, 12, 13, 14, 15.

[238] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II, § 12.

ze puramente esterne" (Haeckel). In entrambi i casi, l'ipotesi dell'adattamento suggerisce un atteggiamento di passiva sottomissione da parte del vivente a norme esterne, siano esse morali o fisico-chimiche. L'evoluzione presuppone al contrario nel vivente uno spontaneo dispendio di forze, o più esattamente, come vedremo, un dispiegamento di potenza. Questi argomenti sono tuttavia insufficienti a confutare la tesi dell'adattamento così come la propone Darwin, a differenza di Spencer e Haeckel. Non soltanto Darwin, per primo, rifiuta ogni confusione tra evoluzione e progresso, ma soprattutto, contrariamente a quanto suggerisce Nietzsche (sovrapponendolo troppo spesso a Haeckel[239]), non riduce mai l'adattamento a una forma di passiva sottomissione del vivente ai parametri del suo ambiente. Quando Darwin parla di "adattamento" si limita in effetti a constatare un rapporto di convenienza e adeguatezza tra il vivente e il "posto" che esso occupa nel mondo.

I più "adatti" sono in questo senso anche i più forti e i più sani, i più "adeguati" (*fittest*): "gli individui vigorosi, sani e felici sono quelli che sopravvivono e si moltiplicano."[240] Essi ignorano le sofferenze, le incertezze e le fragilità di chi cerca la sua strada. Godono della solidità di chi ha trovato una sua "posizione" e coincide assolutamente con se stesso. Se questo adeguamento a sé e al mondo sia una conquista realizzata dal vivente o il risultato di una passiva sottomissione all'influsso esterno, è un problema che Darwin lascia prudentemente aperto. Poiché l'adattamento darwiniano non nega mai la dimensione di aggressività con cui i viventi dispiegano le loro forze gli uni contro gli altri, intenti a conquistare e mantenere il loro posto nel mondo nel corso di una spietata "lotta per l'esistenza" (è questo l'altro nome della selezione naturale, insieme a quelli già incontrati di "adattamento" e "selezione dei più adatti"), la critica che Nietzsche rivolge all'adattamento passivo e pacifico di Spencer non sfiora neppure il concetto darwiniano di adattamento.[241]

[239] FP 1886-1887 7 [25]: "Darwin *sopravvaluta* all'inverosimile l'influsso delle 'circostanze esterne'." Potrebbe essere Nägeli il responsabile di questa inesattezza, dato che è il primo a rivolgere questa critica illegittima a Darwin.

[240] Ch. Darwin, *L'origine delle specie*, cit., p. 145.

[241] Si potrebbero addirittura interpretare gli argomenti di Nietzsche contro Spencer come essenzialmente darwiniani. È infatti Darwin a rifiutare per primo di comprendere l'evoluzione alla luce di un "fine" trascendente, e a tentare al contrario di pensarla nell'immanenza di una lotta che oppone spietatamente i viventi gli uni contro gli altri.

D'altra parte, fino a che punto questo rapporto di convenienza descritto dall'adattamento darwiniano del vivente al suo ambiente può rendere conto dell'essenza del vivente così come Nietzsche la interpreta?

Nietzsche stesso dà ampio spazio al concetto di adattamento. Come abbiamo visto, nella sua lettura è il vivente a imporre, per lo più, le proprie forme a tutto ciò che gli accade. L'attività selettiva della memoria conduce quindi a un *adattamento* attivo, non del vivente al suo ambiente, ma dell'ambiente al vivente. Adattamento attivo che (come ogni rivoluzione copernicana) porta a sua volta a stabilire tra i due poli del processo un rapporto di convenienza, oltre che a promuovere la conservazione e il rafforzamento delle strutture organiche esistenti. Regolandosi sull'attività assimilatrice del vivente, l'ambiente si accorda necessariamente ad essa. D'altra parte, come abbiamo osservato a suo tempo, la ferita dell'evento, per quanto temporalizzata a partire dal passato di un *déjà vu* e perciò negata nella sua novità, non viene tuttavia completamente annullata, non viene a coincidere senza residuo con le procedure assimilatrici del vivente. Essa è semplicemente rimossa dalla memoria. Ed è in questa rimozione che si radicano le possibilità evolutive del vivente. Proprio perché la volontà di potenza come vita "assoggetta e assimila sempre più 'esterno'"[242] – senza che questo esterno che ferisce il vivente cessi mai di resistere dall'interno alla totale incorporazione – "l'essenziale del processo vitale consiste in questa spaventosa violenza, che si fa creatrice di forme muovendo dall'interno."[243]

È la ferita del nuovo a costringere il vivente a creare sempre nuove forme, ed è la tensione di tutte le possibilità inaudite, rimosse nel più profondo del vivente, schiacciate su se stesse come una molla, a rendere possibile l'improvviso dispiegarsi della potenza accumulata[244]. La memoria non si riduce quindi a ciò che l'assimilazione ha saputo "adattare" e mettere in forma: es-

[242] FP 1886-1887 7 [9].

[243] FP 1886-1887 7 [25].

[244] Il linguaggio esprime bene questo movimento: *evolvere* significa anzitutto, in latino, dispiegare e dispiegarsi, lasciar sorgere all'esterno, far venire alla visibilità tutto ciò che era ripiegato in sé, o, come dice ancor più concretamente il termine tedesco *entwickeln*, srotolare ciò che era arrotolato, svolgere il gomitolo (*Wicklung*) che era avvolto su se stesso. In questo senso, ogni forma di evoluzione presuppone un'interiorità, una non-coincidenza tra sé e sé, un ritardo e un anticipo rispetto a se stessa, ignoti al mondo inorganico.

sa è fatta anche di tutti gli eventi che resistono all'assimilazione[245]. È ciò che affascina Nietzsche in quell'immensa memoria transindividuale che è l'eredità, "fiume mostruoso e inudibile" del "passato più prossimo e più remoto"[246]. Deposito sovrabbondante di esperienze dimenticate, accantonate e in questo senso rimosse, essa rappresenta anche, per l'evoluzione, uno stock inesauribile di possibilità[247]. Non è dunque nell'adattamento del vivente rispetto a se stesso e al mondo, che risiedono le possibilità evolutive del vivente, ma nelle non-coincidenze della sua memoria tanto individuale quanto collettiva: la memoria soltanto conferisce al vivente la potenza necessaria a superare la coincidenza con sé del presente (coincidenza chimica, minerale) aprendo davanti ad esso l'orizzonte di un avvenire. Interessandosi soltanto all'*adattamento* (passivo o attivo), Darwin descrive le condizioni di possibilità, certo vitali, della durata e dell'identità, ma fallisce allo stesso tempo l'obiettivo centrale: non sa spiegare quali siano le condizioni di possibilità dell'*evoluzione* del vivente, che conferiscono al vivente stesso quella potenza di metamorfosi ignota al resto del mondo naturale.

Riprendendo deliberatamente, per meglio confutarlo, un vocabolario utilitarista, Nietzsche distingue due diverse forme di utilità: "L'utile in relazione all'accelerazione del ritmo dello sviluppo" e l'utile "in relazione alla massima stabilizzazione e durevolezza di ciò che si è sviluppato."[248] Si tratta di due criteri di selezione potenzialmente conflittuali tra loro: "Ciò che giova alla *durata* dell'individuo potrebbe allo stesso tempo bloccarlo nella sua evoluzione."[249] Inversamente, ogni innovazione mette a repentaglio la durata e la potenza del vivente in quanto ne minaccia la stabilità[250]. Gli innovatori, coloro che lasciano dispiegare compiutamente la potenza del nuovo, normalmente rimossa e strutturata dalle forze conservatrici dell'assimilazione, sono

[245] FP 1884 26 [94].

[246] FP 1885 36 [35].

[247] Si tratta del fenomeno del "ritorno" o dell'"atavismo" che seduce i biologi del tempo (neppure Nietzsche ne resterà indenne: cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., § 43; *La gaia scienza*, cit., § 10; *Al di là del bene e del male*, § 149); il fenomeno verrà spiegato all'inizio del XX secolo, con la riscoperta delle leggi di Mendel.

[248] FP 1886-1887 7 [9].

[249] FP 1886-1887 7 [25].

[250] Vedi la fine di FP 1888 14 [123].

esseri fragili e allo stesso tempo pericolosi. Innovando, minacciando la stabilità delle categorie e delle procedure assimilative, essi mettono in pericolo la loro stessa sopravvivenza: "Molti, tra loro, periscono a causa della loro debolezza."[251] Sempre in cerca di se stessi e di una loro posizione, introducono una faglia nell'ordine regolare del mondo esponendolo a un pericolo essenziale: "I loro movimenti infliggono altrettante ferite agli elementi stabili di una comunità."[252] Senza di loro, d'altra parte, senza questo fondamentale disadattamento che li rende tanto fragili e tanto minacciosi, nessuna evoluzione sarebbe possibile. Non basterebbe, allo scopo, l'azione della *fitness*, questa forza stabile, ben adattata e coincidente con se stessa. È necessaria la comparsa di "nature deboli, degenerate", nature che portano "all'indebolimento dell'elemento statico". In materia di evoluzione, dunque, "il principio più importante non è la lotta per l'esistenza"[253]. "L'utilità di un organo non ne spiega la comparsa: al contrario!": "per la maggior parte del tempo in cui una proprietà si viene formando, essa non assicura affatto la conservazione dell'individuo e non gli giova ancora."[254] "Al contrario!": essa lo rende più fragile.

Ciò che Nietzsche rimprovera a Darwin è di sostenere una concezione gradualista dell'evoluzione, tendenzialmente cieca a quella dimensione di necessaria sofferenza che è legata all'inadattamento. Mentre Darwin, pur riconoscendo la "lotta" che infuria tra i viventi, attenua la violenza del processo selettivo affermando che ogni variazione è lieve e insensibile, e che la selezione o l'eliminazione è altrettanto lenta e graduale, Nietzsche insiste al contrario sulla crisi innescata da ogni innovazione e sul carattere sempre brutale e pericoloso, e proprio per questo eccezionale, dell'irrompere della variazione[255]. Rifiutando l'idea di una progressione graduale dell'evoluzione, Nietzsche anticipa così le più serie tra le obiezioni che un giorno sarebbero state

[251] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, § 224.

[252] Ivi.

[253] Suona così la prima versione di *Umano, troppo umano*, § 224: FP 1875 12 [22]. Vedi anche FP 1886-1887 7 [44].

[254] FP 1886-1887 7 [25].

[255] Già Lange avanzava questo suggerimento contrapponendosi al gradualismo darwiniano: ogni evoluzione presuppone una variazione che induce necessariamente una "crisi perturbatrice" (*Storia del materialismo*, cit., pp. 282-283).

mosse al darwinismo, facendo sì che all'idea dell'evoluzione come effetto di accumulo di piccole variazioni favorevoli, si sia infine sostituita l'idea di un processo evolutivo di altro genere: processo fondato, se non sulla comparsa di esseri mutanti o anormali, trovatisi all'improvviso a contestare la media della specie assumendo una funzione normativa[256], su un andamento essenzialmente discontinuo: "l'evoluzione è un continuo succedersi di incidenti, di eventi inconsueti, di errori"[257]. Alcuni paleontologi si spingono, oggi, a ipotizzare, nel corso dell'evoluzione, momenti di brusca innovazione, inassimilabili ai meccanismi darwiniani di adattamento e alla loro logica più stabilizzatrice che creatrice[258]. Tra queste brusche innovazioni, irriducibili in ultima analisi allo schema esplicativo darwiniano, si possono annoverare la zampa dei tetrapodi, che ha permesso agli esseri viventi di uscire dall'acqua e di conquistare la terra, o la postura bipede degli ominidi, che liberando la mano ha reso possibile il gesto, la parola e la cultura – in una parola, l'umanità. Se la selezione naturale rappresentasse il solo fattore evolutivo, i primi pesci tetrapodi avrebbero dovuto essere eliminati, e nessun quadrupede si sarebbe mai arrischiato a drizzarsi sulle gambe posteriori; in termini più radicali, la vita sarebbe rimasta, proprio come la materia organica, teatro di infinite ripetizioni senza differenza.

Ciò che Darwin e tutto l'utilitarismo inglese non comprendono è che la vita non evolve mai all'interno di una tautologica coincidenza con se stessa. Così come essa non può essere ridotta all'assimilazione adattatrice, che riporta tutto ciò che le accade al principio di identità A=A (l'assimilazione è sempre una risposta alle ferite del nuovo), allo stesso modo essa non si esaurisce in questa dimensione di *fitness*, di successo, ma comporta sempre un elemento di sofferenza, di distanza, di ricerca di sé. L'individuo darwiniano si è già sempre trovato, e trovandosi bene così com'è esso non si cerca affatto. Non è un caso che Darwin giunga a questa conclusione. Ignorando

[256] Si veda, ad esempio, l'interpretazione del darwinismo data da Canguilhem in *Il normale e il patologico*, cit., pp. 107-109), fortemente segnata dalla visione mutazionista che all'inizio del XX secolo aveva contestato il gradualismo di Darwin prima di essere essa stessa revocata in questione.

[257] F. Jacob, *La logica del vivente*, cit., p. 346.

[258] Cfr. Ch. Devillers e H. Tintant, *Questions sur la théorie de l'évolution*, cit., pp. 163-166, 180-182, 208.

l'intera problematica dell'individuazione, egli assume ingenuamente l'individuo come già dato, atomo indivisibile di forza e di volontà di vita che si afferma brutalmente contro gli altri, *individuum* in senso letterale[259]. Per ragioni differenti, ma comunque legate al privilegio indebitamente conferito al momento dell'adattamento, anche Spencer finisce per fallire, proprio come Darwin, la comprensione del processo di individuazione. Se è vero che, dal punto di Spencer, l'individuo non si è già sempre e necessariamente trovato, neppure esso è pensato come un processo in cerca di se stesso. Esso deve, anzi, sopprimere sempre più completamente ogni sua peculiare differenza, così che l'evoluzione possa giungere a quel suo fine essenziale che è l'armoniosa coincidenza della totalità della vita con se stessa[260]. In entrambi i casi, ciò che manca è il movimento stesso dell'individuazione come ricerca di sé nella prova della non-coincidenza con sé. Comune a tutte le biologie dell'adattamento è questo approccio meccanicista alla vita, questa fede ingenua nella possibilità di cogliere il vivente come mero fatto già da sempre coincidente con se stesso (Darwin), o comunque destinato a una globale coincidenza con sé, giorno dopo giorno conquistata attraverso l'adattamento (Spencer). Che cosa otterremmo, si chiede Nietzsche, purificando la vita dalle sue fragilità e dalle sue dolorose non-coincidenze, lasciando sul terreno la sola *fitness* darwiniana? "L'abbrutimento che qualsiasi stabilità si trascina dietro come la sua ombra"[261]. O, ancor più radicalmente, posto che una simile vita sarebbe una vita separata da ogni potenza, la negazione stessa della vita.

Proprio per queste ragioni Nietzsche rivendica, in un primo tempo, la necessità di una selezione artificiale. (1) Poiché infatti vi è una fragilità intrinseca degli organismi innovatori di fronte alle forze conservatrici, e perciò stesso una tendenza alla stagnazione che finisce per bloccare le possibilità evolutive del vivente; (2) poiché inoltre ogni innovazione davvero rilevante, quando riesce nonostante tutto a imporsi, fragilizza la stabilità vitale del vivente minacciando l'individuo e la comunità di una dissoluzione altrettan-

[259] Cf. il capitolo precedente di questo volume.

[260] Cfr. FP 1880-1881 10 [D 60], e F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, "Scorribande di un 'inattuale'", § 37.

[261] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., § 224. Sulla necessità delle sofferenze dell'inadattamento, cfr. anche FP 1881 11 [37].

to patologica della stagnazione[262]; (3) poiché infine ogni vivente deve sforzarsi di tenersi all'altezza della potenza *con ogni mezzo di cui dispone*, sia esso "naturale" o artificiale (in quanto la vita è al di là, o piuttosto al di qua, di una simile distinzione); si impone la conclusione che il vivente umano ha il dovere di supplire alle fragilità del vivente col suo ingegno e coi suoi artifici, proprio come la medicina ha il dovere di supplire alla natura nella sua ricerca di salute. Conosciamo, d'altra parte, la difficoltà implicita in un simile progetto: se quelle fragilità sono proprio ciò che garantisce la vita, pur minacciandola, come rimediare ad esse preservandole? La selezione artificiale non si scontra qui con un'aporia insormontabile?

Prima selezione artificiale: per un'economia delle eccezioni

La minaccia di stagnazione che pesa sul destino evolutivo del vivente è quindi legata alla natura stessa della vita biologica, che conduce "una lotta per l'esistenza a rovescio"[263]. Cercando di rendere conto, in tutta la loro complessità, dei minuti meccanismi che presiedono a questa distruzione biologica dei migliori, Nietzsche distingue da una parte (a) una serie di motivi propriamente fisiologici, attinenti alla regolazione interna degli organismi; d'altra parte egli individua (b) l'insieme delle loro conseguenze sul fenomeno dell'ereditarietà, da cui dipende in ultima analisi (c) l'evoluzione della discendenza al di là dei destini dei singoli viventi. È quindi alla luce dei problemi connessi con questi meccanismi biologici, che Nietzsche ha definito le ipotetiche modalità che avrebbe dovuto assumere la selezione artificiale. Solo in un secondo tempo, fa la comparsa nella sua riflessione il problema della lotta di questa selezione contro la deriva di un'*altra* selezione, quella condotta dal cristianesimo. Questione, questa, che non manca di complicare, come vedremo, i contorni di un progetto già eminentemente aporetico nel suo voler consegnare al vivente umano la possibilità di prendere in mano il proprio destino evolutivo. Prima, tuttavia, di affrontare il tema di

[262] Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 262, e la fine di FP 1888 14 [123].
[263] FP 1888 14 [123].

questa seconda (contro-)selezione artificiale, dobbiamo anzitutto sforzarci di comprendere, sul filo conduttore dei meccanismi biologici poco fa ricordati, quali siano le caratteristiche inerenti alla prima idea nietzscheana di selezione: quella che egli definisce come la "selezione dei migliori", in anni in cui parla esplicitamente della possibilità di una "nobilitazione attraverso la degenerazione"[264].

a/ La fisiologia della volontà di potenza ha messo in evidenza la necessità dell'autoregolazione. Perché il vivente resti in vita, perché continui a poter essere affetto, è necessario che esso assoggetti la differenza assoluta di ciò che gli accade alle categorie assimilatrici della sua memoria. Senza questa messa in ordine il vivente non potrebbe sopravvivere: direttamente esposto al caos del nuovo, l'organismo si distruggerebbe, si disorganizzerebbe. Ma allo stesso tempo, più l'organismo è complesso, più l'organismo è "organizzato", e più dev'essere stato affetto, più la pressione del caos accumulatosi in lui dev'essere forte. Il rischio di disorganizzazione è più alto, "la disgregazione diviene incomparabilmente più probabile"[265]. Paradossalmente, è il più organizzato a essere più minacciato dal rischio della disorganizzazione, è il più forte a risultare più fragile, è al cuore della fisiologia più forte che giace la più grande e fisiologica debolezza.

b/ La debolezza della forza ha per correlato immediato un'altrettanto paradossale forza dei deboli. Incomparabilmente più semplici e rudimentali, essi si accontentano di un metabolismo più fiacco, di un'irruzione e di una messa in forma minimale del nuovo. L'esistenza dei deboli è quindi più sicura. Ma soprattutto, poiché gli organismi deboli sono meno individuati degli organismi innovatori, diventa per loro possibile far fronte ai pericoli a cui sono esposti associandosi in un gruppo coeso, e assicurando così maggiore forza ai meccanismi regolatori di allarme e autoconservazione[266]. È questo il processo che porta, ad esempio, alla formazione di un gregge, che nasce da quell'istinto gregario che assicura forza, sicurezza, sopravvivenza a quan-

[264] FP 1876 19 [79]. "Nobilitazione attraverso la degenerazione" è il titolo del § 224 di *Umano, troppo umano*.

[265] FP 1888 14 [133]. Cfr. anche FP 1881 12 [163].

[266] Nietzsche troverà conferma di queste tesi nelle speculazioni zoologiche del filosofo francese Alfred Espinas, *Les sociétés animales*, Baillère, Paris 1877, e in Francis Galton, *Inquiries into human faculties and its developments*, Dent, London 1911, sul quale torneremo più avanti.

ti *hanno paura*, a quanti rifiutano nel modo più risoluto le ferite e i rischi che sono impliciti in ogni accadere.

La presenza simultanea della debolezza dei forti (a) e della forza dei deboli (b) ha una diretta conseguenza: poiché i più forti sono coloro che hanno minori *chances* di sopravvivenza, essi non possono che diventare via via più rari, fino a ridursi allo statuto di semplici "eccezioni"[267]. Reciprocamente, poiché i più deboli sono anche i più sicuri di sopravvivere e riprodursi, essi si moltiplicano senza sosta fino a costituire una "massa" compatta, che schiaccia definitivamente le fragili e isolate eccezioni col peso della maggioranza. C'è dunque, è vero, una selezione naturale dei più adatti, e in questo Darwin ha visto giusto. Ma essa avviene a detrimento dei migliori, anzi a detrimento dell'evoluzione stessa. La rarità delle eccezioni innovatrici e la proliferazione degli esseri che si situano nella "media" influisce infatti sull'ereditarietà (c). Al di là della circostanza per cui (1) la loro forte individuazione rende difficile alle eccezioni accoppiarsi con un simile, e dunque riprodurre la loro differenza (è una circostanza di cui le eccezioni sono intrinsecamente responsabili), il fatto stesso che esse (2) siano estremamente rare fa sì che altrettanto bassa risulti la probabilità che esse possano unirsi a un essere simile a loro, ovvero eccezionale quanto loro. Dunque: "[1] Gli individui più disparati si uniscono tra loro, [2] gli estremi si mescolano nella massa. Ogni cosa concorre a mantenere il tipo."[268] Come la memoria individuale, che finisce per lo più per ossificarsi entro categorie rigide, così la memoria ereditaria si riduce sempre più a una macchina ordinata alla sistematica distruzione degli esseri che "*[sentono] altrimenti*"[269] – o, potremmo aggiungere, degli esseri che ancora *sentono*.

L'intera memoria biologica (nervosa ed ereditaria) è attraversata da questa duplice tendenza ad aprirsi e, insieme, a chiudersi al nuovo. Poiché il vivente umano non solo non sfugge a questa duplicità, ma la porta alla massima tensione (esso è il più innovatore e insieme il più gregario di tutti i viventi); e poiché al vivente umano è stata data (o esso ha dato a se stesso, a differenza degli altri viventi) la tecnica, la cultura, la coscienza (cause e insieme

[267] FP 1881 11 [252].
[268] FP 1888 14 [133].
[269] FP 1881 11 [252].

effetti di questa sua prima differenza); di conseguenza l'uomo ha il dovere, *proprio in quanto vivente nel quale la dualità della vita giunge alla massima intensità*, di supplire alle mancanze della vita biologica con quegli stessi nuovi mezzi. Nasce così, nel pensiero di Nietzsche, il progetto di una selezione artificiale, di un vasto arsenale di risorse tecniche, economiche, politiche destinate a salvare le eccezioni dal rullo compressore della massa. Come? Attraverso una "grande politica" della cultura e dell'educazione, che ovunque dovrebbe finanziare istituti di ricerca e di insegnamento in cui esplorare, al riparo dal conformismo e dalla massificazione, esperienze inedite capaci di formare e individuare le future eccezioni[270].

Perché questa politica abbia senso, essa non può essere progettata, insiste Nietzsche, senza che le masse stesse vi concorrano. E questa necessaria coordinazione tra le forze della massa e quelle dell'eccezione è retta, una volta di più, nella prospettiva nietzscheana, dal concetto di autoregolazione. Se ogni organismo è già in se stesso una società, ciò che vale per l'organismo cosiddetto "individuale" deve valere a maggior ragione per quei grandi organismi collettivi che sono i gruppi, le comunità, le società: anche al loro interno la ferita del nuovo dev'essere regolata dalle procedure stabilizzatrici dell'assimilazione. Per questo Nietzsche ripete spesso che la massa è il "supporto stabile" che rende possibile l'eccezione, che essa "capitalizza" ciò che l'eccezione "sperpera" e si pone quindi come l'indispensabile strumento di finanziamento di cui l'eccezione abbisogna, al pari di ogni altra innovazione[271]. La ferita del nuovo si paga sempre, sia che arrivi dall'esterno sia che rinasca dall'interno. E proprio perché è necessario, se ci si vuole esporre al nuovo, essere in grado di pagare il costo del nuovo, eccoci "di fronte a un problema economico."[272] Non si deve pensare l'eccezione isolatamente, non si deve immaginare che essa possa essere coltivata ai margini del gruppo o al di fuori di ogni legame con esso. La coltura delle eccezioni va pensata globalmente. Il "problema economico" che essa pone richiede una "amministrazione economica generale della Terra"[273].

[270] Cfr. ad es. FP 1880 1 [33], 1 [38], 1 [39].

[271] Sulla necessaria cooperazione della massa e dell'eccezione, cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, § 224; FP 1887 9 [139], 9 [174], 10 [17]; FP 1888 14 [182], 16 [6].

[272] FP 1888 14 [182].

[273] FP 1887 10 [17].

È possibile, tuttavia, che questa prima ripresa del concetto di autoregolazione organica a livello di evoluzione collettiva porti, più nel profondo, a un'ulteriore aporia. Coltivare le eccezioni valutando il loro costo all'interno di una "amministrazione economica generale della terra", calcolare in anticipo i profitti e le perdite di tale operazione – questo non significa forse annullare ciò che costituisce più essenzialmente le eccezioni in quanto eccezioni, non significa annullare l'imprevedibile dispiegarsi della potenza al di là di ogni calcolo utilitaristico? Sopprimere la tensione che oppone le eccezioni alla massa (in altri termini, la potenza all'assimilazione), regolare economicamente il loro rapporto (inscrivendolo nel quadro di una giusta proporzionalità) – questo non porta forse ad annullare quella che è la condizione di ogni vita, non porta ad annullare il fatto che il vivente si ferisce e si cerca proprio perché impossibile è ogni preventiva compensazione tra ferita e guarigione? Sognare una "amministrazione economica generale della terra", all'interno della quale fabbricare "l'uomo che *sintetizza*, *totalizza*, *giustifica*" la totalità delle spese e delle perdite[274] – questo non vuol dire confondere la vita con il mondo inorganico, con la sua ignoranza di ogni genere di perdita o lesione (*Verlust*), con la sua capacità di realizzare sempre e comunque "*la massima sintesi possibile di forze*"[275]? Nietzsche lascia queste domande senza risposta, anzitutto per il buon motivo che non le ha (esplicitamente) poste. Tuttavia, al di là del fatto che sono le tensioni interne del suo stesso pensiero a darci la possibilità di portare alla luce queste domande, esse rivelano nel modo più netto le aporie che minacciano il progetto nietzscheano di selezione. *Aporie*, più che errori, per quanto pericolosi. Se, infatti, la selezione artificiale delle eccezioni è *impossibile*, essa è, allo stesso tempo, *necessaria*, agli occhi di Nietzsche. Il vivente umano non può chiudere gli occhi di fronte al fatto che tutti coloro che "sentono altrimenti" vengano sistematicamente schiacciati. Il rapporto con la potenza a partire dal quale si rende possibile la vita non si gioca solo entro i confini dell'individuo, ma anche, e al di là della nascita e della morte individuali, nel modo in cui le linee di discendenza nel loro insieme

[274] FP 1887 10 [17].

[275] FP 1885-86 1 [105]. Si coglie qui con molta chiarezza il carattere problematico della vera e propria fascinazione che l'inorganico esercita su Nietzsche; esso rappresenta il fantasma di una vita che ha chiuso con la dimensione della ferita, della lesione, della non-coincidenza (e cioè: con la vita stessa?).

svolgono il loro cammino di individuazione. In questo senso, poiché la vita dipende anche dalla regolazione collettiva cui è possibile sottoporre la potenza, è necessario che il vivente tenti una politica del vivente stesso. Ma come impostare una coltura delle eccezioni, come condurre una politica della potenza? Come sperare di regolare e di dare misura a ciò che per definizione eccede le misure riparatrici del vivente?

Una seconda aporia si aggiunge alla prima. Il problema economico sollevato dall'eccezione non è solo sincronico, non si riferisce unicamente alla corretta regolazione di ciò che Nietzsche chiama "la Terra"; è anche diacronico, ovvero esige che quella regolazione resista nel tempo, se è vero che il fenomeno stesso dell'ereditarietà, come abbiamo visto, tende per parte sua alla distruzione delle innovazioni. È questo limite implicito nel meccanismo dell'ereditarietà a spingere Nietzsche a interessarsi da vicino ai progetti del fondatore dell'eugenetica, Francis Galton[276]. Nietzsche e Galton partono infatti da una medesima constatazione: poiché l'ereditarietà elimina le eccezioni, ciò che una politica educativa e culturale conquista a caro prezzo deve essere riconquistato da capo ad ogni nuova generazione. Di fronte a questo "problema economico", Galton si augura che nasca una nuova scienza dell'ereditarietà (la genetica vedrà la luce vent'anni più tardi), posta al servizio di una nuova tecnica (l'eugenetica) incaricata di "osservare le tendenze delle razze e delle linee di discendenza superiori e [di] favorirle in modo tale che la loro progenie possa soppiantare la vecchia."[277]

Non dobbiamo però ingannarci: l'eugenetica progettata da Galton non è neppure lontanamente paragonabile a quella realizzata più tardi dal nazismo, né può essere accostata alla selezione artificiale teorizzata alla fine del XIX secolo da un certo darwinismo sociale. Per tanti aspetti, anzi, la posizione di Galton risulta opposta a quest'ultima. Per porre correttamente il problema (inaggirabile, quando si leggono queste pagine nietzscheane) del biologismo eugenetista di Nietzsche, è indispensabile collocare con chiarezza

[276] Di Galton leggerà, o si farà tradurre da amici di passaggio, intorno al 1884-1885, le *Inquiries into human faculties and its developments*, cit.; cfr. M. L. Haase, *Friedrich Nietzsche liest Francis Galton*, in "Nietzsche Studien", 18, 1989, pp. 633-658; C. P. Janz, *Nietzsche. Biographie*, cit., III, pp. 30, 37.

[277] F. Galton, *Inquiries into human faculties*, cit. in M. L. Haase, *Friedrich Nietzsche liest Francis Galton*, cit.; cfr. anche F. Galton, *Inquiries*, cit., pp. 1, 17.

l'eugenetica di Galton, nonché l'eugenetica che Nietzsche stesso ha potuto in un certo senso sostenere, rispetto alle due forme più tardive di eugenetica, poco fa ricordate[278].

L'eugenetica del "darwinismo sociale", che Haeckel sosterrà sempre più attivamente dall'inizio del Novecento, parte dall'assunto che la selezione naturale sia sempre selezione dei migliori. Se è necessario supportarla per mezzo di una selezione artificiale, è per lottare contro la morale cristiana della pietà, che ostacola la selezione biologica dei più forti[279]. Nulla di simile in Galton. Egli ritiene che la selezione naturale tenda piuttosto a schiacciare gli organismi portatori di innovazioni, che le società animali manifestino il medesimo "istinto gregario"[280] osservabile nella specie umana, e che l'ereditarietà dimostri un preciso "coefficiente di regressione" verso la media[281]. La brutalità dei fatti biologici non ha quindi ai suoi occhi alcun titolo per imporsi come criterio di valutazione. Da questo punto di vista, Galton si fa promotore di un'eugenetica originale, poiché contraddice una certa accezione del "biologismo": quella di chi crede di poter ricavare criteri e norme dal mero fatto biologico, illudendosi di poter fare a meno di una morale, ovvero di una valutazione propriamente umana, di una valutazione che l'uomo deve *cercare da sé*, proprio in quanto non la trova già fatta nel mero fatto di natura. Esigenza "morale", questa, a cui Nietzsche non si è mai sottratto. Al contrario, è proprio la morale a richiedere, anzi a esigere, in lui, un pensiero della selezione[282].

Tra le due guerre il darwinismo sociale haeckeliano lascia il posto a un'altra eugenetica, che ne accentua ulteriormente il biologismo. L'assolutizzazione dei fatti biologici condurrà alla negazione di ogni evoluzione

[278] Per una prospettiva storica sull'eugenetica di Galton, cfr. D. J. Kevles, *Au nom de l'eugénisme*, PUF, Paris 1995, cap. 1, e J. Roger, *L'eugénisme*, 1850-1950, in AA.AA., *Pour une histoire des sciences à part entière*, Albin Michel, Paris 1995, pp. 406-431.

[279] L'espressione "darwinismo sociale" è, in questo caso, fuorviante, poiché attribuisce a Darwin una posizione che con ogni probabilità gli è estranea (cfr. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975).

[280] F. Galton, *Inquiries into human faculties*, cit., cap. "Gregarious and slavish instincts".

[281] Cfr. D. J. Kevles, *Au nom de l'eugénisme*, cit., pp. 18-21.

[282] Cfr. in particolare *Genealogia della morale*, I, § 17, che oppone all'ingenuità dei biologi inglesi, che santificano i fatti biologici credendosi dispensati da qualsiasi valutazione, "il compito futuro dei filosofi": quello di porre la questione (morale in questo senso) della valutazione dei valori.

(la variazione) in vista dell'imposizione di una norma biologica unica: quella di una "razza" pura, mondata di ogni commistione. Ma anche in questo caso Galton condanna in anticipo questa versione dell'eugenetica, poiché ciò che egli valorizza è la varietà della natura umana e del mondo vivente: "L'assimilazione di tutti i membri [di una nazione] a un tipo comune sarebbe il contrario del perfezionamento"[283]; essa infatti ne intensificherebbe l'inclinazione alla "selezione naturale a rovescio", finendo per corroborarne la tendenza peggiore, quella che porta all'eliminazione di tutti coloro che "sentono diversamente", in nome del trionfo di un'unica norma.

Se l'eugenetica di Galton è al servizio della variazione, se essa promuove una politica della riproduzione e dell'ereditarietà volta non all'eliminazione della differenza ma alla sua promozione contro le tendenze biologiche che tenderebbero a distruggerla, resta il fatto che il suo progetto non risolve in alcun modo le difficoltà poste dalla selezione artificiale, né sembra mai preoccuparsene. Proprio questo, d'altra parte, rende preoccupante la posizione di Galton e rende sospetta la fascinazione che essa esercita su Nietzsche. Credere che l'eccezione possa nascere dalla gestione efficace di uno "stock umano"[284] significa, lo abbiamo detto, *negare* l'eccezione stessa nel suo tratto più peculiare. Immaginare che la vita possa compensare i suoi punti di forza e di debolezza in una "sintesi" perfetta, totale, priva di resto, significa negare l'essenziale della volontà di potenza come vita. Ora, non c'è dubbio che una simile tentazione sia ben presente, in Nietzsche. Ma c'è di che inquietarsi ulteriormente: negli ultimi anni di attività di Nietzsche, questa prima idea di selezione lascia il posto a quella di una "grande politica" del vivente che sembra annunciare le versioni successive del programma eugenetico. Come interpretare questo irrigidimento? Dobbiamo pensare che esso coincida con un oblio radicale dell'aporia che, fino alla comparsa di questa seconda idea di selezione, e grazie alle resistenze opposte dal suo stesso pensiero dell'eccezione, avevano trattenuto Nietzsche dalla deriva verso la peggiore eugenetica[285]?

[283] F. Galton, *Inquiries into human faculties*, cit., p. 2 (cfr. il cap. "Varietà della natura umana").

[284] Ivi, p. 1.

[285] I "pericoli" che a nostro avviso si addensano intorno all'ultima versione della selezione nietzscheana non sono tali, evidentemente, nella prospettiva di un insieme di valori morali che trascenderebbero la vita, ma nella prospettiva della volontà stessa di potenza come vita. Il fatto che la valutazione delle selezioni si realizzi a partire dalla vita stessa non ci dispensa,

Seconda selezione artificiale: eugenetica o grande salute?

Questo secondo significato della selezione non è andato costruendosi, come il primo, in contrapposizione a un concetto biologico, ma in contrapposizione a un'altra modalità di selezione artificiale: quella che l'uomo ha esercitato su se stesso a partire dalla presa di potere dei preti e della morale cristiana. La selezione artificiale dei preti agisce proprio là dove la selezione nietzscheana intende agire, ovvero sulle eccezioni, sulla parte più fragile e innocente dell'umanità: "Che cosa combattiamo nel cristianesimo? Il fatto che esso voglia infrangere i forti, [...] sfruttare i loro momenti di debolezza, i loro cedimenti."[286] I "forti", prima ancora d'essere minacciati dalla massa (selezione naturale darwiniana) o dai preti (selezione artificiale cristiana), sono minacciati da se stessi, dalla dimensione di "sperpero" che è loro essenziale, dalla cattiva economia dei profitti e delle perdite che essi incarnano. Non appena ferito, l'uomo medio, sempre attento a pareggiare perdite e profitti, si protegge immediatamente tramite l'assimilazione. L'eccezione, proprio perché si arrischia ad esporsi più a lungo alle ferite del nuovo, proprio perché è incline a lasciare infettare quelle ferite, si trova a dover fronteggiare una mole soverchiante di dolore: "Nelle stazioni sperimentali dei nuovi modi di vita, delle nuove forme dell'utile, si patisce invano un'incredibile quantità di

d'altra parte, dal parlare di "pericolo", o addirittura di "bene" o di "male". D'altronde, questo non autorizza in alcun modo l'insidioso ritorno a una morale che Nietzsche sperava di essersi lasciato alle spalle, ma significa piuttosto, come egli stesso afferma contro i biologi inglesi, che la vita correttamente compresa, la vita come possibilità di una sempre maggiore apertura alla potenza, non è mai un fatto bruto, un dato sottratto alla presa di ogni valutazione; al contrario, essa deve sempre valutare se stessa a partire dalla proprie possibilità più alte; al limite, riconoscendo, se le circostanze lo richiedono, la propria decadenza verso il nulla assoluto; anche e soprattutto nell'ambito della vita biologica, scrive Nietzsche, "la questione 'valida *a che scopo*?' non sarà mai sviscerata abbastanza sottilmente" (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, § 17). Nulla vieta quindi a priori di sottoporre la selezione nietzscheana al vaglio di simili domande – "morali", se si vuole, nel senso stretto del termine, ovvero nel senso che esse comportano una valutazione – e di chiedersi, come Nietzsche stesso fa a proposito della selezione naturale darwiniana e della selezione artificiale cristiana, se essa proceda nel senso di un maggior beneficio o di un maggior danno *per la vita stessa*: "*Al di là del bene e del male* [...] *non* significa: 'al di là di buono e cattivo'." (*ibid.*).

[286] FP 1887-1888 11 [55].

dolore."[287] Poiché si assume sempre il rischio di soffrire invano e di perdere tutto, nessuno è più esposto a "momenti di debolezza" quanto l'eccezione: momenti in cui essa patisce senza motivo o senza sapere perché, senza poter dare un senso alla sua sofferenza, e proprio perciò provando dolore[288].

Rispetto al regno animale, l'uomo è sempre un'eccezione, un laboratorio di sofferenza e innovazione. Costretto a sradicarsi dal suo primitivo modo di vita guerriero e nomade, per vivere in pace e in società egli inventa, rimossi al fondo di se stesso gli istinti più brutali, un nuovo organo: la coscienza. Con l'uomo e con la coscienza umana, quella misura di interiorità che si ritrova in ogni vivente, perché creata dall'intussuscezione e dalla memoria, assume le dimensioni di un mondo intero, un mondo tuttavia dilaniato dalla guerra più feroce: l'uomo ha dovuto "fare di se stesso un'avventura, una camera dei supplizi, una contrada selvaggia e pericolosa."[289] In altri termini, la pace sul fronte esterno (tra i viventi) è costata la guerra e l'insicurezza sul fronte interno (l'interiorità dell'uomo). Mentre l'antico meccanismo di regolazione rendeva possibile il "miracolo dei miracoli" – il corpo vivente come gerarchia, come lotta creatrice d'ordine – il corpo dell'uomo diventa, con la comparsa della coscienza, un territorio abitato da istinti selvaggi, sempre in guerra tra loro. Da allora l'uomo non soffre più soltanto per la potenza di ciò che gli accade, di ciò che lo colpisce da fuori e che in qualsiasi altro vivente sarebbe filtrato dal processo dell'autoregolazione organica. Interiorizzando la potenza e rivolgendola contro se stesso, egli sviluppa ora "la più grande e la più sinistra delle malattie"[290]: esposto direttamente alla propria interna potenza, inizia a soffrire di se stesso, senza più filtri né protezioni.

[287] FP 1880 1 [39].

[288] Ricordiamo che per Nietzsche il dolore (*Schmerz*) è sempre l'interpretazione di una sofferenza (*Leid*) più originaria, che ha inizio con la ferita del nuovo che ogni vivente patisce a causa dell'eccitazione. Indipendentemente dall'interpretazione della sofferenza come dolore, è inevitabile che la sofferenza si intensifichi quando il vivente non si preoccupa di mettere immediatamente al riparo la ferita. Questo rischio di intensificazione, insieme al rischio di vivere come dolore quella sofferenza che si protrae nel tempo, è il rischio peculiare che l'eccezione assume su di sé, oltre a quello implicito in ogni vita del soffrire originario.

[289] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, § 16.

[290] *Ibidem*.

In questo senso, il vivente umano, inventata la coscienza, viene a incarnare la figura estrema dell'eccezione. (1) Egli è l'animale innovatore per eccellenza in quanto inventa non solo un nuovo organo, ma una possibilità di vita assolutamente inedita[291]. (2) Come gli animali acquatici divenuti terrestri, il vivente umano vive la propria metamorfosi con grande sofferenza[292]. (3) D'altra parte, ogni volta che un nuovo organo fa la sua comparsa nel corso dell'evoluzione del vivente, ciò accade perché la potenza lentamente accumulatasi in quell'essere eccezionale si dispiega improvvisamente, costringendolo a inventare nuove forme; ma nel caso del vivente umano l'innovazione consiste non tanto nell'invenzione di un organo tra altri, quanto nell'amplificazione della facoltà, propria del vivente in quanto tale, di interiorizzare la potenza, e di conseguenza dell'impossibilità, anch'essa caratteristica del vivente, di coincidere con se stesso. Mentre gli altri viventi dimenticano o ignorano le ferite passate, interiorizzandole soltanto dopo averle passate al vaglio finissimo dell'autoregolazione organica, quel vivente che è l'uomo immagazzina l'enorme quantità delle sue sofferenze passate, anticipa le sofferenze a venire e interiorizza le sofferenze degli altri viventi[293]. La coscienza è una memoria ipertrofica. Su questo sfondo interviene la figura del prete, che lavora sulla sofferenza che nasce dall'innovazione di cui egli stesso è autore. In che consiste lo "sfruttamento" da parte dei preti dei "momenti di debolezza" dell'eccezione umana? E perché è necessario combattere quello sfruttamento?

All'eccezione, che si interroga dolorosamente sul senso della sua sofferenza, il prete risponde: tu soffri *perché* sei colpevole (senti male perché il male è in te), e *devi* continuare a soffrire per punire te stesso (per il fatto di avere in te il male)[294]. In altri termini, se l'eccezione soffre già di per sé, a causa delle sue innovazioni, il prete, attribuendo alle sofferenze il significato che

[291] Ivi, III, § 13.

[292] Il caso degli animali acquatici che abbandonano l'acqua per conquistare la terra, che Nietzsche commenta lungamente in questo testo, era comunemente invocato dai biologi neolamarckiani contrari alla spiegazione darwiniana dell'evoluzione in termini di adattamento, e ancor oggi viene richiamato da alcuni paleontologi (Ch. Devillers, H. Tintant, *Questions sur l'évolution*, cit.).

[293] Cfr. soprattutto F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, ma anche un testo precedente come quello della Seconda delle *Considerazioni inattuali*.

[294] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, § 20. Cfr. anche FP 1888 14 [155].

si è detto, raddoppia la mole di quelle sofferenze aggiungendo loro il dolore della colpa. Trasformando il malato in "peccatore", il cristianesimo "rende il malato [...] *più malato*"[295]: sentendosi "peccatore", il malato inizia infatti a volere l'aggravarsi del proprio male in quanto meritata punizione. Egli non anela alla fine delle sue sofferenze, egli è "*assetato* di dolore"[296]. Convertendo la sua sofferenza nel dolore del "peccato", da espiarsi con la sofferenza stessa, il prete gira il coltello nella piaga dell'eccezione: la rende sempre più profonda, la infetta. L'eccezione, già malata della sua invenzione, sprofonda ancor più nella malattia, fino a non volere più guarire.

Ovunque vi sia vita, il prete si sforza di renderla malata – malata di una malattia incurabile, se anziché aspirare alla guarigione il malato vuole l'aggravarsi della malattia[297]. Ma distruggendo i meccanismi riparatori in assenza dei quali il vivente che si espone alla potenza non sopravvivrebbe, il prete distrugge la vita stessa, poiché distrugge la condizione stessa del darsi della potenza al vivente. È il suo risentimento contro la vita, contro il suo agire come contro il suo patire essenziali, a spingerlo alla sistematica distruzione dell'autoregolazione organica. La vita che il prete promuove è vita malata. Ciò che più di tutto gli preme evitare è il ritorno alla salute: è il momento in cui l'eccezione rinnova e rilancia le procedure assimilatrici attraverso cui diviene possibile recuperare la salute. Ciò che vuole distruggere è in primo luogo la correlazione, l'intensificazione reciproca del soffrire e dell'agire che l'autoregolazione consente di realizzare. Mentre la malattia esige la riconquista della salute, e "l'*energia della salute* si rivela nei malati con la *brusca opposizione* agli elementi che *rendono malati*"[298], qui "l'istinto che *ripara* [...] non funziona più"[299].

A questa contro-selezione rivolta contro la vita, Nietzsche oppone quindi un'altra selezione, volta a restituire alla regolazione organica il suo posto, la sua funzione di riparazione in vista di un'apertura sempre più ampia alla potenza, tale da stimolare a sua volta le forze assimilatrici del vivente. Ma nell'urgenza di questa restituzione Nietzsche cede alla sua tentazione più pe-

[295] *Genealogia della morale*, III, § 21.
[296] Ivi, III, § 20.
[297] F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 51; FP 1888 14 [155], 14 [210].
[298] FP 1888 14 [211].
[299] FP 1888 14 [210].

ricolosa: poiché i preti hanno capovolto il significato della vita, il ritorno alla vita sana inizia ad apparire sotto le spoglie del ritorno alla "natura", al potere legislatore dei fatti biologici; e poiché in natura la malattia conduce alla guarigione o alla morte, questa malattia che si aggrava prolungandosi indefinitamente, questa "crescita dei mali fisiologici e morali della razza umana" amministrata dai preti, inizia ad apparire come "una morale malata e innaturale"[300]. La natura, che nelle pagine in cui prevalevano le critiche alla selezione darwiniana risultava una natura manchevole, viene ora glorificata come un modello di salute e di buona selezione, un antidoto fantasmatico alla malattia cristiana, "viziosa" perché "contro natura"[301]. Allo stesso tempo, la necessità di soffrire, l'inevitabile patologia che la vita deve sopportare se vuole ricevere e restituire la potenza ricevuta, sempre più spesso vengono passate da Nietzsche sotto silenzio, quando non semplicemente negate: "Gli arti malati vanno amputati: prima morale della società."[302] La selezione nietzscheana, conforme alla sana "morale" della natura e del corpo vivente, diventa appello alla distruzione di tutto ciò che è malato, sofferente, degenerato – cancellando completamente le prime intuizioni di Nietzsche sul vivente, cancellando radicalmente l'idea che la vita più alta sia inseparabile dalle patologie e dalle degenerazioni che la potenza porta con sé.

La "grande politica", che rivendica l'eliminazione di tutto ciò che è malato a vantaggio di una vita biologica sana e forte, purificata dalla sofferenza e dalla morale umana, tace, ormai, di fronte alla domanda che il vivente umano sempre rivolge a se stesso: Che cosa *devo fare* delle mie *ferite*? Nulla di stupefacente nel fatto che questo silenzio si accompagni all'idealizzazione della brutalità animale e della forza che essa spontaneamente dispiega[303]. Ma come può Nietzsche dimenticare quanto gli aveva insegnato l'analisi della regolazione organica, ovvero che nessun vivente, neppure la più brutale delle bestie selvagge, può vivere senza ferite? Una lettura più attenta dei testi rivela non soltanto che Nietzsche continua ad avere ben presente questa con-

[300] FP 1888 15 [41].

[301] FP 1888-1889 25 [1].

[302] FP 1888 15 [13]. Cfr. anche F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, "Scorribande di un 'inattuale'", §§ 33, 36; *Ecce homo*, "Perché scrivo libri così buoni"; *Aurora*, § 2; FP 1888 15 [3], 22 [23], 23 [1], 23 [10]; FP 1888-1889 25 [1].

[303] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, § 11.

dizione patologica del vivente, ma che il problema che essa rappresenta seguita ad alimentare la sua incessante battaglia contro il cristianesimo, fino a diventare per lui una vera e propria ossessione. Anche per questa via misuriamo la forza dell'aporia contro cui si scontra Nietzsche. Nel momento, infatti, in cui sogna una "grande politica", capace di guarire definitivamente il vivente dalle sue patologie, egli afferma che la malattia rappresenta la condizione di vita più alta. Una vita che non si assume il rischio della sofferenza e della malattia, afferma Nietzsche, una vita i cui processi riparatori compensano troppo rapidamente ogni lesione, ogni perdita, ogni resto – una vita incapace di attraversare l'esperienza della sofferenza è, in effetti, una vita inferiore. È dalle malattie più gravi che nascono i processi riparatori più potenti.[304] La vera salute, la "grande salute"[305] è inseparabile non solo dalla ferita del nuovo, ma dal dolore che deriva dall'infezione della ferita, dunque dalla malattia: "i portatori di malattia ci sembrano oggi più necessari di qualsivoglia uomo di medicina".[306]

Su questa base, negli stessi testi, negli stessi anni, la selezione dei preti e la malattia che essa inocula nell'umanità diventano promessa colma di avvenire: "soltanto sul terreno di questa umana forma d'esistenza, *essenzialmente pericolosa*, quella cioè dei preti, l'uomo è diventato *un animale interessante.*"[307] Rendendo l'uomo fondamentalmente malato, esponendolo senza alcuna protezione alla propria potenza interna, il cristianesimo suscita le più grandi forze riparatrici (è questo, in un certo senso, il ruolo della "grande politica"), ma soprattutto consente che nell'uomo si accumuli la massima potenza d'innovazione, fa sì che l'uomo divenga l'animale più interessante, il più "*promettente per l'avvenire*": "come se l'uomo non fosse una meta, ma soltanto una via, un episodio, un ponte, una grande promessa...".[308] La malattia che l'uomo ha inoculato a se stesso è una promessa, perché è attraverso quella malattia che egli ha fatto di se stesso e della vi-

[304] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Prefazione e §§ 3-4 (il testo è ripreso nel 1888 in *Nietzsche contra Wagner* "Epilogo", § 1-2).

[305] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 382 (il testo è ripreso nel 1888 in *Ecce Homo*, "Perché scrivo libri così buoni", e in *Così parlò Zarathustra*, § 2).

[306] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, § 9.

[307] Ivi, I, § 6.

[308] Ivi, II, § 16.

ta in generale "un problema", una "domanda", un "enigma"[309]: un enigma tanto nuovo e radicale da richiedere una risposta altrettanto radicale e nuova, capace di aprire dinanzi alla vita un vero avvenire, pieno di possibilità inaudite, di soluzioni inedite, rigorosamente im-pre-vedibile. Con l'uomo, "l'animale malato" per eccellenza, la malattia diventa per la vita un'apertura all'avvenire: "se si *ferisce*, questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione – è poi la ferita stessa che lo costringe *a vivere*."[310] Ma "vivere" significa qui: inventare un modo radicalmente nuovo di resistere alla potenza.

La ferita più grave, il cristianesimo, diventa una chance e una necessità: "Persino il cristianesimo diventa necessario [...]. Che cosa sono alla fin fine questi due millenni? Il nostro esperimento *più istruttivo*, una vivisezione della vita stessa"[311]: un'epoca in cui la vita, attraversando l'esperienza più radicale della sofferenza e della malattia, rivolge a se stessa la più temibile delle domande. Nietzsche scrive queste parole pochi giorni prima del naufragio. Ma in quegli stessi giorni, altri testi descrivono la malattia cristiana come la più funesta, un morbo che va sradicato al pari di ogni altra forza contraria alla vita sana. Dunque: prendere partito per la vita significa voler porre fine a ogni ferita, o al contrario vedere nelle ferite, anche e soprattutto nelle ferite più gravi, una promessa di avvenire? Il pensiero di Nietzsche naufraga davanti a questa domanda. Cioè davanti alla formulazione più tagliente del problema che da sempre il vivente gli pone: quello dell'articolazione tra il soffrire e l'agire.

[309] Ivi, III, § 9.
[310] Ivi, III, § 13.
[311] FP 1888-1889 25 [7].

Conclusione

Se è la correlazione tra soffrire e agire a fare problema, Nietzsche ridà, in qualche modo, nuova forza alla questione che Kant gli lasciava in eredità. Si deve avvertire, in effetti, in questa tensione sempre più stridente tra i diritti dell'agire e quelli del soffrire, tra la "grande politica" e la "grande salute", un'eco dell'impossibile sintesi kantiana e del suo sempre ricominciato tentativo di unificazione tra la parte attiva del soggetto e la sua fondamentale passività. Concludere, di qui, che la corporeizzazione del soggetto, in ultima analisi, "non cambia nulla nella posizione fondamentale" di Kant (non più di Descartes), significherebbe restare ciechi alle conquiste più originali di Nietzsche. La corporeizzazione del soggetto non giunge, indubbiamente, a liberare la soggettività dalla questione kantiana che la tormentava e la lacerava; non riesce a riconciliarla con se stessa nell'ambito di una riconquistata coincidenza con se stessa; ma fa di più e di meglio. È la prima a *incarnare* la questione che Kant aveva portato alla luce, a (ri)darle il suo senso carnale e vivente, che ogni soggetto avverte (o sceglie di non avvertire) nell'avventura delle sue sofferenze, delle sue malattie, delle sue guarigioni, delle sue ricadute. Kant aveva svuotato il soggetto di tutto questo. Con ogni probabilità, va cercata qui la peculiare conquista, la conquista logica, in ultima analisi, a cui conduce Nietzsche riprendendo lungo il filo conduttore del soggetto vivente il problema kantiano. Il soggetto non coincide più con la vuota forma logica dell'identità (A=A), ma diviene corpo vivente e si costituisce d'ora in poi in una prova che è sempre anche ferita, prova di un'alterità che gli resiste, e che resistendogli ne scompagina le forme assimilatrici. All'a priori kantiano si sostituisce la volontà di potenza come vita: un'autoregolazione attraverso la memoria che mira a una sempre maggiore apertura alla potenza.

Il soggetto che accoglie la potenza non esce indenne da una tale prova. Ferito, sofferente delle proprie piaghe, costretto a vivere dolorosamente quella sofferenza, egli sperimenta sempre più chiaramente il problema del destino delle proprie lesioni. Dovrà ripararle ricorrendo a energiche misure

terapeutiche, oppure lasciarle a se stesse rischiando che si infettino? Il fatto che il pensiero di Nietzsche naufraghi di fronte alle due figure estreme e inconciliabili del rapporto del soggetto con il suo soffrire – "grande politica" o "grande salute"? – attesta una volta di più tutta la forza dell'aporia contro cui si scontra il vivente umano, il solo vivente cosciente delle proprie ferite. Ogni soffrire reclama un agire, ma un agire che non impedirà di soffrire ancora; ogni patologia del vivente reclama una medicina, ma una medicina che dovrà rispettare quelle stesse patologie in quanto condizione costitutiva della vita. In questo senso, quanti oggi si interrogano sulle sorti della sofferenza, della malattia, della morte, con un occhio allo scenario delle manipolazioni del vivente che il vivente umano sa ormai realizzare, ritrovano una domanda che è essenzialmente nietzscheana.

Auguriamoci che la lettura di Nietzsche alla luce di questo nuovo capitolo della storia del vivente – di questo tempo in cui l'uomo è in grado di modificare non soltanto i viventi, ma le condizioni stesse della vita – nonché l'interpretazione del nostro presente alla luce di quanto Nietzsche ne ha esplorato o intravisto all'orizzonte, consentano di svelare (al di là di quella che potrà forse apparire come una deludente aporia) la fecondità della questione che egli ha affrontato per primo, e con radicalità ancora insuperata. Poiché in lui la questione non sorge a partire da un insieme di valori morali estranei alla vita, ma dal fondo della vita stessa.

Bibliografia

Avvertenza

Le traduzioni italiane di Nietzsche, così come degli altri autori citati nel volume, sono state talora modificate in aderenza all'interpretazione dell'autrice [NdT].

Opere di Nietzsche

Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss; tr. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano 1964 ss.

Werke und Briefe, Historisch-Kritische Gesamtausgabe, hrsg. Mette/Schlechta, München, Beck 1933.

Principali opere di biologia o sulla biologia, lette o conosciute da Nietzsche*

Bernard C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878), Baillère, Paris 1885.

Darwin Ch., *L'origine delle specie* (1859), introduzione di G. Montalenti, Boringhieri, Torino 1980.

Darwin Ch., *Variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* (1868) tr. it. G. Canestrini, UTET, Torino 1876.

Darwin Ch., *L'origine dell'uomo* (1871), Newton Compton, Roma 1975.

* Segnaliamo con un asterisco le opere la cui lettura da parte di Nietzsche è attestata, o all'interno dei suoi testi, o attraverso riferimenti contenuti nelle lettere, o attraverso il catalogo della sua biblioteca, attualmente in corso di pubblicazione presso l'editore De Gruyter. Ricordiamo le altre opere sia perché Nietzsche ne conosceva il contenuto (il più delle volte in maniera indiretta, probabilmente), sia perché ci è parso indispensabile alla comprensione del contesto scientifico di cui si è nutrita la sua riflessione sul vivente.

Darwin Ch., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), tr. it. F. Bianchi Bandinelli, Boringhieri, Torino 1999.

Espinas A.(*), *Les sociétés animales*, Baillère, Paris 1877.

Galton F.(*), *Inquiries into human faculties and its developments* (1883), Dent, London 1911.

Haeckel E., *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin 1866.

Haeckel E., *Storia della creazione naturale* (1868), tr. it. di D. Rosa, UTET, Torino 1890.

Haeckel E., *La périgenèse des plastidules* (1876), in *Essais de psychologie cellulaire*, tr. fr. J. Soury, Baillère, Paris 1880.

Lamarck J.-B., *Filosofia zoologica* (1809), a cura di G. Barsanti, La Nuova Italia, Firenze 1976.

Lange F. A.(*), *Storia del materialismo* (1866), tr. it. A. Treves, Monanni, Milano 1932.

Nägeli C.W.(*), *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München-Leipzig 1884.

Rolph W.H.(*), *Biologische Probleme*, Engelmann, Leipzig 1884.

Roux W.(*), *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881.

Rütimeyer L., *Charles Darwin* (1882), in *Kleine Schriften*, II, Georg, Basel 1898.

Rütimeyer L., *Grenzen der Tierwelt* (1867), in *Kleine Schriften*, I, Georg, Basel 1898.

Semper K.(*), *Die natürliche Existenzbedingungen der Tiere*, Leipzig 1880.

Schneider G. H.(*), *Der tierische Wille*, Abel, Leipzig 1880.

Schneider G. H.(*), *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neuren Entwicklungstheorie*, Berlin 1882.

Spencer H., *Principles of Biology*, Williams & Norgate, London 1864-1867.

Spencer H.(*), *Data of Ethics*, Williams & Norgate, London 1879.

Virchow R., *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti* (1858), Vallardi, Milano 1863.

Virchow R., *Atom und Individuen* (1859), in *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Reimer, Berlin 1862.

Vogt J.G.(*), *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt und Tischler, Leipzig 1878.

Principali opere su Nietzsche e la biologia

Andler Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, Paris 1958.

Heidegger M., *Nietzsche* (1961), Adelphi, Milano 1994.

Müller-Lauter W., *Physiologie de la volonté de puissance*, tr. fr. J. Champeaux, Allia, Paris 1998.

Orsucci A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello Spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992.

Richter C., *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, Paris 1911.

Altre opere fondamentali

Canguilhem G., *La conoscenza della vita* (1965), tr. it. A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976.

Canguilhem G., *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. S. Caruselli, Guaraldi, Rimini 1975

Jacob F., *La logica del vivente* (1970), tr. it. A. e S. Serafini, Einaudi, Torino 1971

Kant I., *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1972.

Kant I., *Critica del giudizio* (1790) tr. it. A. Gargiulo, rev. V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1982

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), tr. it. P. Savj-Lopez, Laterza, Roma-Bari 1982.

Schopenhauer A., *Sulla quadruplice radice del principio di ragione* (1813), tr. it. E. Kuhn, Boringhieri, Torino 1959.

Simondon G., *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1958), Millon, Grenoble 1995.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2010
da Seriart - Fabriano (An)